

ಅಧ್ಯಯನಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಎಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ

ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ

ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು

ಶಿಕಾರಿಪುರ :೫೭೭೪೨೭

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಎ.ಬಿ. ಉಮೇಶ

ಸಂಯೋಜಕರು

ಅಲ್ಲಮ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ

ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು

ಶಿಕಾರಿಪುರ : ೫೭೭೪೨೭

ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ

ಕುಪ್ಪಳಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ.

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ

ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ

ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

೨೦೧೬



ಅಧ್ಯಯನಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಎಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ

ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು
ಶಿಕಾರಿಪುರ : ೫೭೭೪೨೭

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಎ.ಬಿ. ಉಮೇಶ

ಸಂಯೋಜಕರು
ಅಲ್ಲಮ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ
ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು
ಶಿಕಾರಿಪುರ : ೫೭೭೪೨೭

ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಕುಪ್ಪಳಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ.

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ
ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ
ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ
೨೦೧೬

ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಎಚ್.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಅವರು *ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ* ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ರಚಿಸಿದ್ದು, ಈ ಪ್ರಬಂಧವು ಇಡಿಯಾಗಿಯಾಗಲಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿಯಾಗಲಿ ಈ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಎ.ಬಿ. ಉಮೇಶ
ಸಂಯೋಜಕರು
ಅಲ್ಲಮ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತರ ಕೇಂದ್ರ

ಡಾ. ಎ.ಬಿ. ಉಮೇಶ್
ಎಂ.ಎ., ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ.,
ಸಂಯೋಜಕರು, ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಶಿಕಾರಿಪುರ.

ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ಎಚ್.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಎಂಬ ನಾನು, *ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ* ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು **ಡಾ. ಎ. ಬಿ. ಉಮೇಶ,** ಸಂಯೋಜಕರು, ಅಲ್ಲಮ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಶಿಕಾರಿಪುರ ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧವು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಘೋಷಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ಎಚ್. ಚಿನ್ನಪ್ಪ)

ಸ್ಥಳ: ಹಂಪಿ

ದಿನಾಂಕ: 27.12.2016

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅಧ್ಯಾಯ ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧.೧ ಪ್ರಮಾಣ

೧.೨ ಹಾದಿ

೧.೩ ಎಲ್ಲೆ

೧.೪ ದಡ

೦೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧.೧ ಪ್ರಮಾಣ

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯಾಗಿದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಕಲಾ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಅರಿವಿನ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಸಮರ್ಪಕ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೆ ದೂರವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರ ಹಾಗೂ ಚರ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾನವನ ವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವ ಕಾರಣ, ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಖಚಿತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯ ಅಂಶಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಸತ್ಯಾಂಶದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಿಖರತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮಾನವನ ವರ್ತನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚುತದೆ. ಆನಪದರ ಜೀವನಾನುಭವದ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಜಾನಪದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ವಿಫುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ವಕ್ತೃಗಳೊಡನೆ ಮರುಮಾತು, ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಕಲಿತಗೊಂಡು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿದ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮರುಓದಿಗೆ ಒಡ್ಡಿ ಈವರೆಗೆ ಸಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವನ್ನು ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸದ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜನಜೀವನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದರೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದುದು. ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಜಾನಪದ' ದ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ

ಪುರಾಣ, ಜನಪದಗೀತೆ, ಜನಪದ ಕಥೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಬರೆಹ ಹಾಗೂ ಮಾತಿನ ನಡುವಿನ ವಿಭಜನೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ. ಬರೆಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಮಾತಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬರೆಹಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ಮೂಲಕ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಈ ಸಂಗತಿಗೆ ಮಾದರಿ ಉದಾರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾನವ ನಡೆದು ಬಂದ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜಾನಪದವು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ, ಜೀವನ–ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಜಾನಪದವು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಅನೇಕ ತಲೆಮಾರುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜಾನಪದವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಬದುಕು, ಬವಣೆ, ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸತ್ವಯುತವಾದುದಾಗಿದ್ದು ವಾಸ್ತವದ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿರುವಂತದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆ ಮೇಳೈಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಓದಲಾರದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ದಾರಿದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ನೈಜ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (realism and Naturalism) ದ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಜಾತಿ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ಪಂಗಡ, ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮಾತಿನ ಸಂಕಥನವು ಅತೀವವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿರುವಂತಹ ಹಾಡು, ಕತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ

ಜನರ ಜೀವನದ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೋವು-ನಲಿವು, ಆಚರಣೆ, ವಿಧಿ ವಿಧಾನ, ಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕಾವ್ಯ ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ರೂಪ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಲೇಖಕನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಠ್ಯಗಳು ಆಯಾಯ ಸಮಾಜದ ಜನರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವಂತಹದಾದುದರಿಂದ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ಮೈದಾಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳು ಅವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳೂ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕವು ಕೂಡ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪ, ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗಿರುವ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ, ಗಂಡುಲೋಕ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ರೀತಿ, ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸಂವೇದನೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ದನಿಯನ್ನು ಗಂಡು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳ ಅನೇಕ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ಮರು ಓದಿನ ಜರೂರಿಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಹಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹರವಿಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧.೨ ಹಾದಿ

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಿಗುವುದು ಅಪರೂಪ. ಇವರು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೆ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಬರೆಹ ಸೌಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಏಕೈಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ನೆನಪು ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕವೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಗಿ ಬರುವಾಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತನ್ನ ಮೂಲಾಶಯಗಳನ್ನು

ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಗಂಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಅಗೋಚರವಾಗಿದ್ದಾಳೆ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಅರೋಪಿಸಿದೆ. ಮಾನವನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಅಥವಾ ಗಂಡಿಗೇ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ವಲಯವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡಿನ ಅನುಭವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆಯು ತಾಯ್ತನ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಪೊರೆಯುವ ಗುಣ ಮುಂತಾದುವು ಹೆಣ್ಣಿನವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಹೇಳದೆ ಇವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಕರೆದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ನಿರ್ಬಂಧದ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರವಾದುದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ ಘನತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ' ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ನಾಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಪಮಾನ ಶೋಷಣೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿವೇಕ ಸಹಜವಾದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಅನಾದಿ ಕತೆಯಾದರೂ ಆಕೆಯ ಒಳದನಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡುಲೋಕದ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ವಿರುದ್ಧದ ಸೊಲ್ಲುಗಳಿವೆ, ಅಂತಹ ಸೊಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಅದುಮಿಟ್ಟ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾತಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜತನದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೋವಿನ ಸಂಕಥನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ರಮ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸದ ಕವಿಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡದೇ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಆಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಬದುಕನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಳು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಕೆ ಬದುಕಿನ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಹೇಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ? ಅವಳ ನಿಜವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆಯೇ? ಎಂಬ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣೋಟದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೧.೩ ಎಲ್ಲೆ

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಳ್ಳಿ ಭಾರತದ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ವೈದಿಕ ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮೌಖಿಕ ನೆಲೆಯೇ ನೇರವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಮಹಿಳೆಯರು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುರುಷ ಗಾಯಕರು ಕೂಡ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದುರಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಪುರುಷರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ವೀರರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಎಂಬ ಭೇದ ಕಲ್ಪನೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲ ಆವರಣ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಇದು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆಯವರು "ಗರತಿಯ ಹಾಡು" ತ್ರಿಪದಿ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ 'ಜೀವನವೇ ದೇವತೆಯಾದ, ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಗರತಿಯ

ಹಾಡಿನ ಋಷಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು-ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ತಂಗಿಯರು, ಅಮ್ಮ-ಅಕ್ಕಂದಿರು, ಉಳಿದುದು ಕಾವ್ಯದ ಛಾಯೆ'[೧] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಸಂವೇದನೆಯು ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೌನದಿಂದಲೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾ ಆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಒಳಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಪುರುಷ ಮೂಲ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಹಾಲುಮತಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವೀಕೃತ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ನಿರಾಕರಣದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ನೋಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಉಸಿರು ಬಿಗಿಹಿಡಿದ 'ಹೆಣ್ಣು' ಸೊಲ್ಲುಗಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೂಕ ವೇದನೆಯನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥತೆ, ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಸಾರ್ಥಕತೆ, ಮುಂತಾದ ವಿಜೃಂಭಿತ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡುಲೋಕವು ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ, ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಗಿಂತ, ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾಹಂಕಾರದ ನೇರ ಏಕಾಕ್ಷಿ ನೋಟಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ Monolithical ಆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ತುಳಿದ ಕಷ್ಟದ ಹಾದಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ಗಡಿಗಳನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

---

೧ ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ೧೯೮೪ ಪುಟ ಸಂ.೧ ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ ಧಾರವಾಡ

೧.೪ ದಡ

ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯು ಮಾತೃ ದೈವಾರಾಧನೆಯಿಂದಲೂ ಆಚಣೆಯ ಬಹುರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿ ಸಂಕೇತಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿವೆ. ಮಾತೃತ್ವದ ಆರಾಧನೆಯು ಜನಪದರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪುರುಷ ದೈವಾಚರಣೆಗಳು ಯಜಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀದೈವದ ಸೆಳೆತದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತೃತ್ವ ಸಂವೇದನೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾಲದವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಮಾತೃಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೆಲ್ಲರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರುಷರಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ "ಮಹಾಮಾತೆ"ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಮಹಾಕಾಳಿ ಅವತಾರವನ್ನಾಗಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿತತ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬದಲಿಗೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ 'ವಿಧಿಯಮ್ಮ'. ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಿವನ ಬದಲು ಪಾರ್ವತಿ, ಹೀಗೆ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿವೆ. ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀದೈವವನ್ನು ಮೀರುವ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಯೋನಿಜರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೆ ಎಂಬುದು ವಿಧಿತ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಶಕ್ತ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಬಹುತೇಕ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗಾಯಕರು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ದೇವರ ಗುಡ್ಡರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ನೀಲಗಾರರು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಗಣೆಯವರನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಕತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆದ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಡಿಗೆಯ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ಅವಮಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರುಜುವಾತುಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ 'ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು – ಆಯಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಂಥಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುಲಪುರಾಣಗಳು; ಅವು ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲ ಪುರುಷರನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನೂ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಅವರ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ'[೧] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದಾಗಿಯೂ ಜಾನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯಲ್ಲಿರುವ ನೋವಿನ ಗೆರೆಗಳಿಗೆ ದೂರನಿಂತು ಅನುಕಂಪೆಯ ಮಾತಾಗಲಿ, ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಅತಿಮಾನುಷ ನುಡಿಯಾಗಲಿ ಸಾಂತ್ವನದ ಹಾದಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಿಜದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಣ್ಣೋಟದ ಓದುಗಳನ್ನೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ದಡವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅಭಿಲಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರು ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸುತ್ತ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದೇ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಪದಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿ ಬೆಳೆಸಿದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾತೃದೈವಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಜನಪದ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಪುರುಷ ದೈವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಪುರುಷದೈವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ ಮಾದರಿಗಳಾವುವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಗ್ರಾಮದೈವಗಳ ಕುರಿತು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಗಳು.

---

೧. ಹೊಸಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ. ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೩೬, ೩೭ ಲೇ: ಡಾ.ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ೨೦೦೭

ಮಹಿಳೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಬೆಳೆಸಿದ್ದ ಮಾತೃನಿಷ್ಠ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೆ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕೇಂದ್ರನಾಯಕ ಪುರುಷನನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರೂ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ಮಹಿಳಾಲೋಕದ ಮೌಖಿಕ ಭಾಷೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದಲೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾಲೋಕದ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ಅಂಶಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ತಳೆದರೂ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ನಿರೂಪಿಸುವ ಗಾಯಕರು ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದ ಅಭ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರರು ಮೂಲತಃ ವಿರಕ್ತರಾದ ಕಾರಣ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗು ಪಾಂಚಾಳರ ಕುಲದೇವತೆಯಾದ ಮಾರಿಯನ್ನು ದಂಡಿಸುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಎದುರಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರ ತಟ್ಟನೆ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಮುಂದೆಂದೂ ಅವರು ಎದುರುತ್ತರ ಕೊಡದಂತೆ ದಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತೆ ತಾಕೀತು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಗಂಡಿನ ಮೇಲರಿಮೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷನೆಂಬ ಅಹಂಭಾವಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳ ಮೇಲೂ ಇವೆ. ದೇವತೆಗಳಾದರೂ ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ವಿಧಿಯಮ್ಮ, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಸಂಕಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರು ಇಲ್ಲಿ ಧೀಮಂತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ನಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಜುಂಜಪ್ಪ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಂಬಕ್ಕ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ

ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅತೀವ ನಿಷ್ಠೆ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು, ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ, ಸೂತಕ ಮುಂತಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ನಲುಗುತ್ತವೆ. ದೈಮಾರನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಆಯುಧ ಬಾಕುವನ್ನು ವರಿಸಿದ ಕಂಬಕ್ಕ ಜೀವನದಲ್ಲೂ ಹತಾಶಳಾಗಿ ದೈಮಾರನನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಟು ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರತಿಕೂಲತೆಗಳು, ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಂದಲೇ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅವನು ಒಡ್ಡುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವುದು, ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಜಾಯಿಷಿ ನೀಡುವುದು, ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ ತಾಳ್ಗೇದ ದುರ್ಗಿಯರಂತಹ ಅತಿಮಾನವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಈ ನೆಲದ ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯ-ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ಮುದ್ದೆಯಂತಿರುವ ಕಂಬಕ್ಕ ಚಿನ್ನಮ್ಮ- ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ - ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಾದಿಯಿಂದ ಈವರೆಗೂ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಗಂಡುಶೋಧದ ನಿರ್ಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನ ಹಾಗೂ ತೊತ್ತಿನಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಲೇ ಅದರ ಆಳದ ಒಳಮರ್ಮವನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇತರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯಮಿಶ್ರಿತ ಚಂಪೂ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಹಾಲುಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲ ಆಕರ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ, ಕಮಳಾದೇವಿ, ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ, ಮಾಯವ್ವ, ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ, ಮುಂತಾದ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಮೊದಲು ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಪಾರ್ವತಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿ ಮುದ್ದವ್ವ-ಮುದ್ದುಗೊಂಡರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪುರಾಣದ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಕಮಳಾದೇವಿಯ ಪಾತ್ರವು ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎಂಬುದು ಶ್ರೇಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಈ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ ತನ್ನ ಹಸುಗೂಸು ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಅಣ್ಣ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಂದ ಕಾಪಾಡಲು ಕಾಡಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಸಂರ್ಭ ತಾಯ್ತನದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ



ಮಾಯವ್ವ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಪಡೆದು ಸಲಹುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ತನ್ನ ತಾಯ್ತನದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೀರಪ್ಪನು ತನ್ನ ಮಾವನ ಮಗಳಾದ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಭೇಟಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವವಳೂ ಮುದುಕಿ ಸಂಗಮ್ಮನೇ. ಬೀರಪ್ಪ ತನ್ನ ಪ್ರೇಯಸಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಲು ತೆರಳುವುದೂ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಮಹಿಳೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜೀವಕಾರಣ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಈ ಕಥನದ ಮಾದರಿಯು ಇತರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿಯದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕ–ನಾಯಕಿ–ಕೇಂದ್ರ–ಸಂವಿಧಾನ ಮುಂತಾದ ಹಂಗುಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಕತೆಯ ಓಗಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮೂಹಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರದೊಡನೆ ಸಾಮಿಪ್ಯ – ಸಹಾಯದ ಚಾಚುವಿಕೆಯೊಡನೆ ಗಂಡುಲೋಕದ ವಂಚನೆ ಮತ್ತು ಮರೆಮಾಚಿದ ಮೋಸದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ.

ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಪ್ಪಲುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಈ ಗೊಂಡರು ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೈಕೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಗಂಡಿಗೆ ಮೊದಲನೇ ಸ್ಥಾನ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗವು ಆ ಮಾತನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ದಶರಥನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಸಮರ್ಥಳು. ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಮುಖ್ಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಪಾತ್ರ ಕೂಡ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನವು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡ ಓದಿನ ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ದಡದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ದಡದ ಕತೆ ಹಂಬಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನದ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಎಂಬ ಐದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮತ್ತು ಹೊರಚಾಚುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೋಟಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳ ಅನೇಕ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಹಳಹಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ನೆಲದ ವಿವೇಕವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೊಲ್ಲು, ಗಾಯ, ಮತ್ತು ಸುಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಹೋದ ನಿಜದ ದನಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗು ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡನುಡಿಯ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಇಡೀ ಓದನ್ನು ಬಿಡಿ–ಬಿಡಿಗೊಳಿಸಿ 'ಜಾನಪದ' ಓದಿನ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆದು ಬಂದ ಹಾದಿ, ಮತ್ತು ಅದರ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಚಾಚುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಡನೆ ತಲುಪಿಸಬೇಕಾದ ಆಶಯದ ದಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಓದಿನ ಕಡೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

೨.೧ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ನಡೆ

೨.೨ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮಾಣ

೨.೩ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದಾರಿ

೨.೩.೧ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಾದಿ

೨.೪ ಮಾದರಿಯ ನಡೆ

೨.೪.೧ ಕರ್ನಾಟಕ ಕಂಡ ಜಾನಪದ : ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ.

೨.೪.೨ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಕಂಡ ಜಾನಪದ: ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೨.೪.೩ ಪುರುಷಲೋಕ ಕಂಡ ಜಾನಪದ : ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೦೨. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

೨.೧ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ನಡೆ

ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಿಂದಲೇ ಯೋರೋಪಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಸಂಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೊಡಗಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದವರು ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನವರು. ಆ ದೇಶದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಎಲಿಯಾಸ್ ಲೋನ್‌ರಾಟ್ ಎಂಬುವವರು ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಕೆಲವು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಲೇವ, ವೆಯ್ನಮೊಯ್ನಿನ್, ಇಲ್‌ಮೇರಿನನ್ ಎಂಬ ಮೂವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಲೌಹಿ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನಗೀತಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜೋಡಿಸ ಹೊರಟ ಇವರಿಗೆ ಆ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆಯಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ಅದನ್ನು 'ಕಲೇವಲ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ೧೮೩೫ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ ಎನಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಜನತೆಗೂ ಇದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವೆನಿಸಿತು.

ಈ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಫಿನ್‌ಲೆಂಡ್ ಸುಮಾರು ಆರುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸ್ವೀಡನ್‌ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ನೂರು ವರ್ಷಗಳು ರಷ್ಯಾದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಪರಕೀಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಾಸ್ ಲೋನ್‌ರಾಟ್ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕಲೇವಲ' ಎಂಬ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನ ಮೂಡಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಮೇಲೇಳಲು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ರಷ್ಯಾದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವತಂತ್ರಗೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ

ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜನರಿಗೆ 'ಕಲೇವಲ' ಮಹಾಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಯಿತು.

ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಈ ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಯೋರೋಪಿನ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಯೋರೋಪಿನ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆದು ಕೆಲವು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಲಿಯಾಸ್ ಲೋನ್‌ರಾಟ್, ಜೂಲಿಯಸ್ ಕ್ರಾನ್, ಕಾರ್ಲೆಕ್ರಾನ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸ್ತಿ ವಹಿಸಿದಂತೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಲೌರಿ ಹಾಂಕೋ ಅವರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕಳೆದ ಒಂದು ದಶಕದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೇರಣೆ ಬರಲು ಯುನೆಸ್ಕೋ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ UNESCO Recommendation for Safe-guarding Folklore and Traditional Culture ಎಂಬ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಎನಿಸಿವೆ. ಈ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಯುನೆಸ್ಕೊ ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ನೀಡಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರವರ್ಧನೆಗೆ ನೀಡುವಷ್ಟೆ ಸಮಾನವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವನ್ನು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಮಹತ್ವ ಹೆಚ್ಚಿದೆ.

'Folklore Fellows' ಎನ್ನುವುದು ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದ ದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವೇದಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಲೆಕ್ರಾನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು.

ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಯಶಸ್ವಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆ ನಡುವೆಯೂ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ನಿಂತು ಹೋಯಿತು. ೧೯೯೦ ರಲ್ಲಿ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಲೌರಿಹಾಂಕೊ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪುನುರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಹಲವಾರು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅದರ ಮುಖೇನ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಮೀರಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨.೨ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮಾಣ

ಭಾರತವು ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ದೇಶ, ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದರೂ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿವೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸವಾಗಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂಬ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಈ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಕವಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದವರು ಭಾರತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರೆ, ನಾಗಚಂದ್ರ, ತೊರವೆಯ ನರಹರಿ ಮುಂತಾದವರು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುರವರು "ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ" ಬರೆದರೆ, ಇತರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಸಿ ರಾಮಾಯಣ, ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಯ ಕವಿಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ರಾಮಾಯಣಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳಿಗೆ

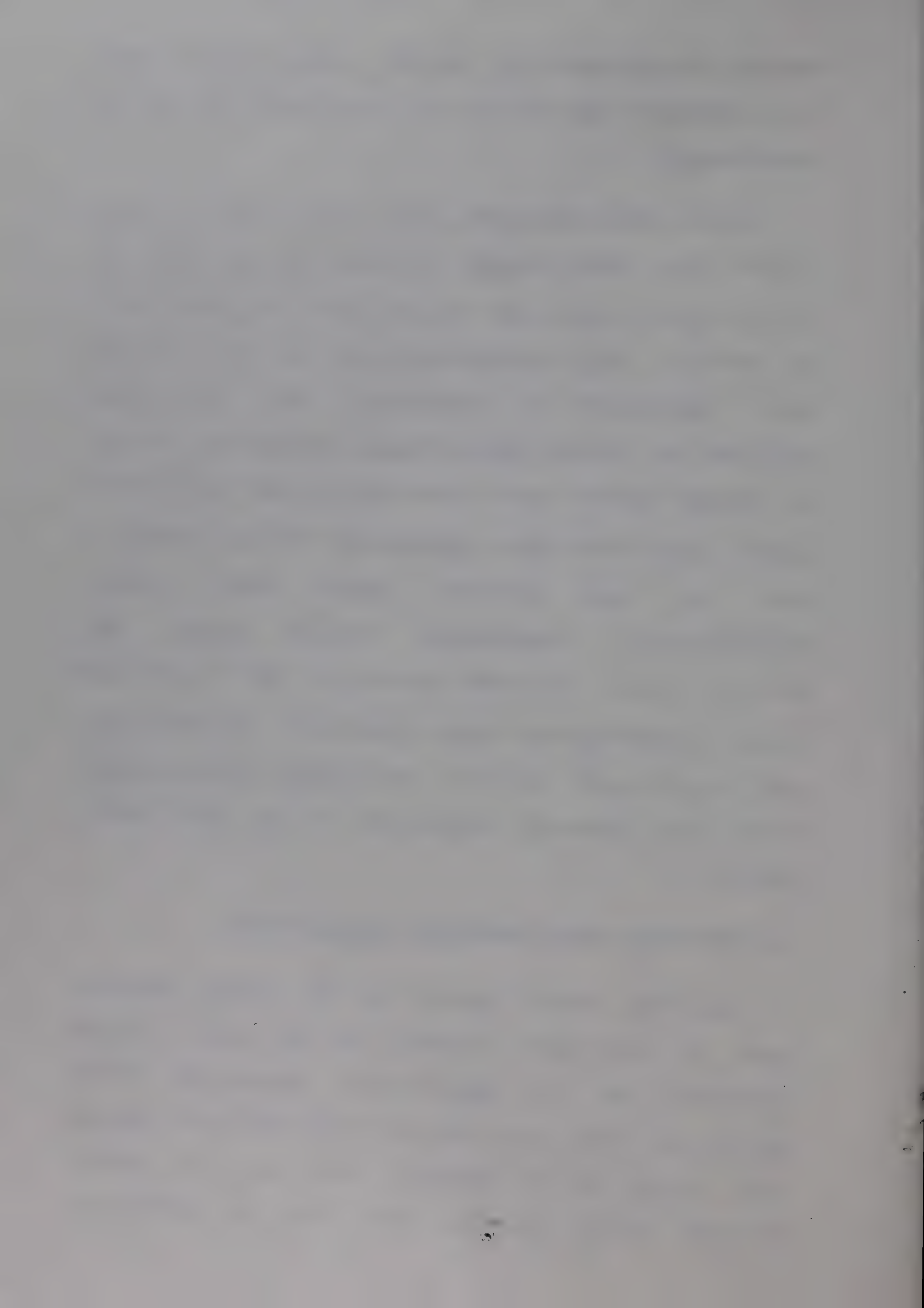
ಮುಗಿದು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದರ ಮೇಲೆಯೂ ಇದರ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದರೆ ಕನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ ಭಾರತದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ, ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲೂ, ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಖಂಡಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುರುಷರ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅನೇಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಹಾಗು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರನ್ನು ಬಲಗೈ (ಹೊಲೆಯ) ಹಾಗೂ ಎಡಗೈ (ಮಾದಿಗ) ನವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಭಾರತದ ವಿವಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಬೂಜಿ, ಅಲ್ಹಾ, ಗೂಗ, ಧೋಲಾ, ದೇವನಾರಾಯಣ, ಚಾಂದೇನಿ, ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾ ದೇಶಗಳು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಮುಂದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಈಗ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವಂತ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೈಬರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದುಕೊಂಡ, ಇಲ್ಲವೇ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಹಾಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ, ಹೇಗೆ ಅಭಿನಯ ಮಾಡಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪಠ್ಯ ಹಾಡುಗಾರನಿಂದ ಹಾಡುಗಾರನಿಗೆ, ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯಿಂದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶವೇ ಸೂಕ್ತವಾದುದು.

ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕನ್ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ೧೯೭೦ ರಿಂದಲೂ ಅಮೇರಿಕಾದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರೆಂಡಾಬೆಕ್ ಎಂಬ ಮಹಿಳೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಕಥೈ' ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ 'The three Twins' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ೧೯೮೨ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಸ್ಕಾನ್ಸಿನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರುವ ವಿ. ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜಿನೇರೊಗೇರ್ ಎಂಬ ಅಮೆರಿಕನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಪಾಲ್ನಾಡು ವೀರಚರಿತ್ರ' ಎಂಬ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಂಡು ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಅಮೇರಿಕಾ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೇರಿ ವಿಸ್ಕಾನ್ಸಿನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ೧೯೮೨ ರಲ್ಲಿ 'Oral Epics in India' ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾರತದಿಂದ ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ವಿ.ನಾರಾಯಣರಾವ್, ಕೋಮಲ್ ಕೊಥಾರಿ, ಮತ್ತು ಆರ್.ವಿ.ಎಸ್. ಸುಂದರಮ್ ಮುಂತಾದವರು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ೧೯೮೯ ರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಗ್ರಂಥವೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. 'Oral Epics in India' ಎಂಬ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ಟೂವರ್ಟ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಬರ್ನ್ ಅವರು ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಆಕರವಾಗಿದೆ.

೨.೩. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದಾರಿ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದಂತೆ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು 'ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು



ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರು ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' – ಎಂಬ ಅವರ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಆಸಕ್ತರಿಗೆ ಇದು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಜೀಶಂಪ.ರವರೇ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ, ಅವರು ಸುದೀರ್ಘವಾದ 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಗೌ ಹಾಗೂ ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ, ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ, ಜನಪದ ಬಸವಪುರಾಣಗಳು ಜನಪದ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆರಂಭಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ರವರು ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ೧೯೯೦ ರಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ 'Indian Oral Epics' ಎಂಬ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣವು ಭಾರತದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆದಿರುವ ಗಂಭೀರವಾದ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವಾಗಿದೆ. ಲೌರಿ ಹಾಂಕೊ, ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್, ಬ್ಲಾಕ್ ಬರ್ನ್ ಅವರು ಈ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದರು. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರವರು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದು ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯ ವರದಿ 'The Epic of Junjappa Text and Performance' ಎಂದು ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿ ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು, ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ೧೯೯೬ ರಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಕಲನ. ಇದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವವರು ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್‌ರವರು, ಇವರು "ಹೊಸಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಫಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರದರ್ಶನ, ಅನನ್ಯತೆ, ಆಧುನೀಕರಣ, ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೨.೩.೧ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಾದಿ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಹಾಗು ಹಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರು ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ೭೦ನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿತು. ಆಗ ಎಲ್ಲರ ಗಮನವಿದ್ದುದು ವಿದೇಶಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗವು ರೂಪಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಹಾಗು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ರೂಪಿಸಿದ ಮಾದರಿಗಳ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ದೇಸಿಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಶೋಧ ಹಾಗು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದಾರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸ ನಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸೂಕ್ತವಾಹಕವಾದವು. ಜಾನಪದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಶದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಹಾಗು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಂದ ಏಕಾಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಈ ನೆಲದ ಹಲವಾರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗು ಹಿಂದುಳಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅಥವಾ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವ, ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಳೆದ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಒಳಗಾದವು.

೧೯೯೦ ರ ಹಿಂದೆಯೇ ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ ಹಾಗು ರಾಗೌ ಮುಂತಾದವರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಲವು ಗಾಯಕರ ಬದಲಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಗಾಯಕನಿಂದ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿಸಿ ಪಠ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯಿತು. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂಭತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಕೆಲಸದ ನಂತರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣುಹಾಯಿಸದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹೊಸ ದಾರಿ ಸಿಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' ಕಾವ್ಯ (೧೯೯೭) ಈ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್, 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆ'ಯ ಗೌರವ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆದು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುನಿರ್ವಹಣೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿದ ಕವಿ ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಪಾದನದ ವೈದಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

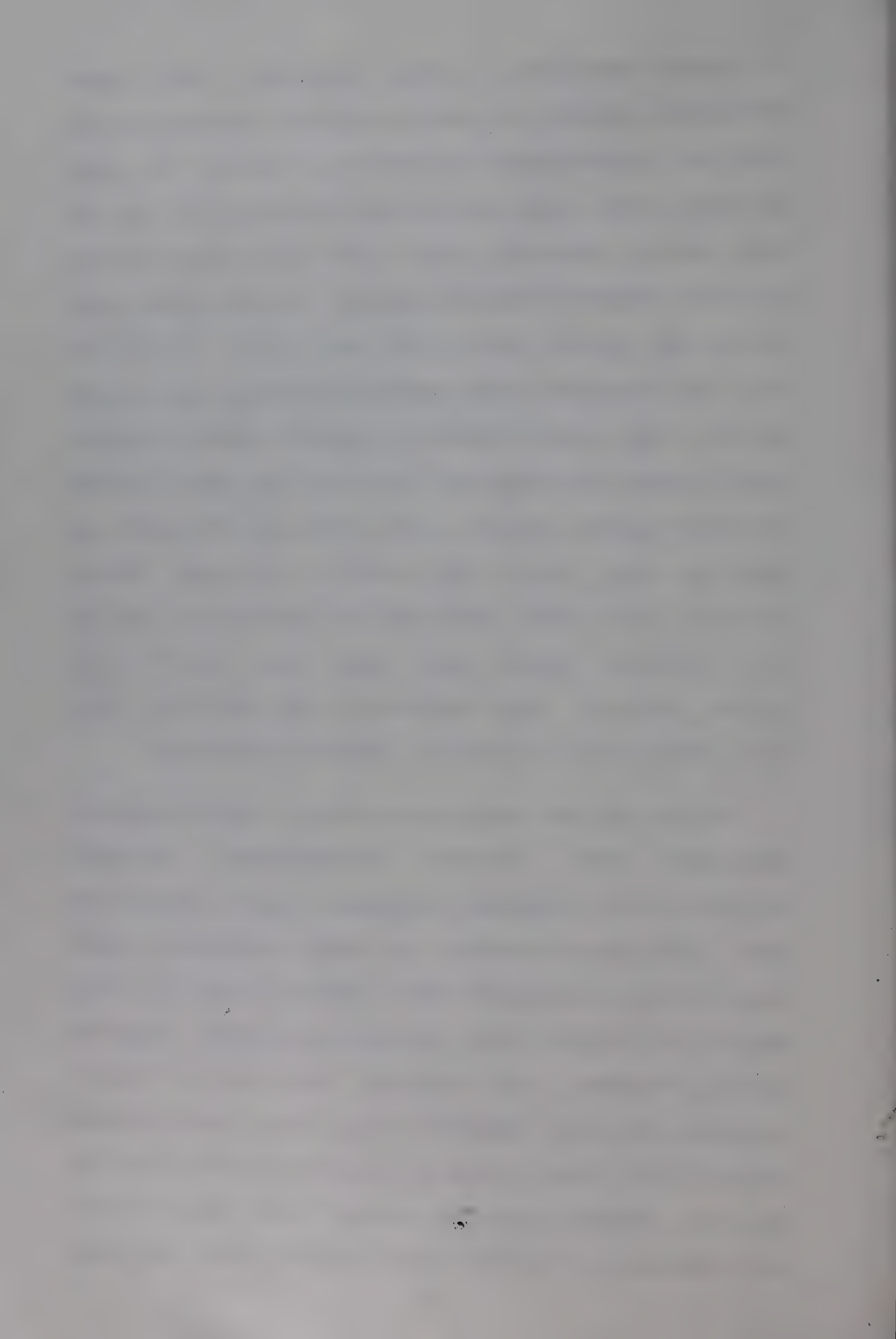
ಮಾದೇಶ್ವರರನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೫೦ ರಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳೆಗಾಲದ ಮಿಣ್ಯ ಗ್ರಾಮದ ಗುರುಸಿದ್ಧಕವಿ ಬರೆದ 'ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ'.

ಅನಂತರದ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಅಂಶಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ೧೯೩೦ ರಲ್ಲಿ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ "ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳುವ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇದೆ ಮುಂದೆ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಹಾಗು ಗದ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಈ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಸ್ಮರಣ ಸಂಪುಟಗಳು, ಸುಪ್ರಭಾತಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ನಾಟಕಗಳು, ವಚನಗಳು, ಲೇಖನಗಳು, ಶಾಸನಗಳು ಹಾಗು ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ವಿವಿಧ ಗಾಯಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳು, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ, ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದುದು. ಅದರ ಉಗಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪೂರಕವಾದ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಜನಪದದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯ 'ಶಿಲಪ್ಪದಿಗಾರಂ' ನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಡುಗಳೇ ಜನಪದವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಛಂದೋರೂಪವೆಂದರೆ ತ್ರಿಪದಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟನ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನ ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉದಾಹರಣೆ. ಅಂತೆಯೇ ಶ್ರೀವಿಜಯ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ, ನಯಸೇನ, ರಾಘವಾಂಕ, ಕನಕದಾಸ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜನಪದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆ ಕಾಲದ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರಾಜ, ಆತನ ಪರಿವಾರ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಮನ್ನಣೆಯು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ನಿತ್ಯನೂತನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.

ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ಸುಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಶಾಸನ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಮುಂತಾದ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ನೂರಾ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನಪದ ಪಠ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟೆ ಶ್ರೇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಜನಪದ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಾಗದೆ, ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧೀನ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸೊಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದವೆಂಬುದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವದ ಕನ್ನಡ ವಿವೇಕದ ಕಣ್ಮರೆಯು ಕನ್ನಡದ ಆರಂಭದ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ನಾಡಿನ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ರೂಢಿಗತ ನಂಬಿಕೆಯ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯು ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜನತೆಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಿತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಪೂಜಿಸುವ ದೈವಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ದೈವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ತಳಸಮುದಾಯದ ಕಲಾವಿದರು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು



ಬಂದಿರುವ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಸಿರಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಶ್ರೀಮಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯಿದೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿವರೆಗೂ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಲವಾರು ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ, ಸರದಾರರ, ಬೈರಾಗಿಗಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಥನಗಳು ಇವೆ. ಈ ಕಥನಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ನಾವು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ನಂಬಿರುವ ನಂಬಿಸಿದ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂಬ ಎರಡನೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಗುರ್ತಿಸುವ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ, ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಕುಮಾರ ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಧರ್ಮದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚನೆಯಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದರ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡಿವೆ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್‌ರವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು 'ಈ ಕಥನಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು. ಈ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವುದರಿಂದ ಭಾರತದ ಇದುವರೆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಶ್ರೀಮಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು

ಪರಂಪರೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು, ಆ ಪರಂಪರೆಯೇ ಒಂದು ನಾಡಿನ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ'[೧] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂತರಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತು ಅಗಾಧ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕುಲ–ಜನಾಂಗ ಮಿಮಾಂಸೆಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಓದು ಮೂಡಿ ಬರಲು ಶುರುವಾದವು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಕಥೆಯು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ೧೯೭೩ ರಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅನಂತರದ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಅದೊಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ೧೯೮೦ ರ ನಂತರ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಈ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಯಾಮಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜೀ.ಶಂ ಪ ರವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ೧೯೭೩ ರ ರಿಂದಲೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಠ್ಯವಾಗಿ, ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜೀಶಂಪರವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಹಾಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ಈ ನಿಲುವಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೊದಲ ಹಂತದವುಗಳಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರು ಅವರ ವೇಷ ಅವರ ವಾದ್ಯಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಚಯ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದ ಬಗೆ, ಅವರ ಕಾಲ, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಬ್ಬರೆಯೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆ ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು.

---

೧ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಸಂ.ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್. ಮುನ್ನುಡಿ ಭಾಗ. ಪುಟಸಂಖ್ಯೆ ೫. ೧೯೯೭

ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆರಂಭಗೊಂಡವು. ಆಗ ಜನಪದ ಹಾಗು ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅಂತಹ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಒಂದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸಣ್ಣ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರರು. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಜನಪ್ರಿಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ 'ತ್ರಿಪದಿ ರಗಳೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' (೧೯೭೩) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣರ ಭೇಟಿಗೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದು ಹೇಗೆ ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ಜೀಶಂಪ ಅವರು ತಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯ' (೧೯೮೦) ದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಗಾಯಕರು ದಲಿತರು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಎತ್ತಿದರು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯು ಆರಂಭವಾದ ಘಟ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಮುಂದಿನ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಮುಂದುವರೆದವು. ಇದಕ್ಕೆ ೧೯೯೦ರ ನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಾಗೂ ನಡೆದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಪರಿಸರವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ತೊಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಅದನ್ನೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲಸ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ಜನಪರ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮೂಲಕ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಾದ ಸತ್ತೆಮ್ಮೆಕರ, ಹೆಂಡ, ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ನಾಗರಿಕ ಶಿಷ್ಟ ಜಗತ್ತು ಕೀಳೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು

ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿರುದ್ದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸೆಣಸಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಪ್ತವಾಗಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದಲಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಚಿಂತನೆಗಳುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದದ್ದು ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ (೧೯೯೫) ಎಂಬ ನಾಟಕ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಜನಪರವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಜನಪರವಾದ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಪರಿಭಾವಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ' (೧೯೯೭) ಹಾಗೂ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶೇಷತೆಯೇನೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದಿನ ಘಟ್ಟಗಳಂತೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಕಟಿತ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಪಠ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಡೀ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜಾತ್ರೆ, ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಭಕ್ತರು, ಗಾಯಕರು, ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪಠ್ಯವೊಂದು' ಅಂತಿಮವಲ್ಲ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಾದ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಂತದವರೆಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖಕರ ಹಾಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚರ್ಚೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತವು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಆಸಕ್ತಿವಹಿಸತೊಡಗಿದವೋ ಆಗ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ನೂತನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣವನ್ನು ಆಯೋಜಿಸಿತು. ಇದು ನಡೆದುದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಕುರುಬನಕಟ್ಟೆ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ. ಈ ಗ್ರಾಮವು ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಹೊಲೆಯರ ಹೊನ್ನಯ್ಯನ ಗದ್ದಿಗೆ ಇರುವ ಜಾಗ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಟ್ಟೇಪುರದ ರಾಚಯ್ಯನವರನ್ನು

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿತು. ತದನಂತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ೧೯೯೭ ರಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಿನಕಲ್ ಮಹದೇವಯ್ಯ ಹಾಡಿದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಪ್ರಕಟಮಾಡಿತು. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿ ಗಾಯಕ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಓದುಗರ ಕೈ ಸೇರಿದಾಗ ಅದರ ಗುಣ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಓದುಗರು ಬೆರಗಾದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಥನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಂಕಥನ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಪಾದಕರು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗು ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಕಾವ್ಯವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೂ, ಹಲವಾರು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳು, ಕಮ್ಮಟಗಳು ಅನೇಕ ಕಡೆ ನಡೆದವು.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಆಯಾಮ ಒದಗಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಶ್ವದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಲವಾರು ಸಂಶೋಧನೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿದ್ದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಪರಿಬಾವಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬಯಸಿದವು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳು ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೊಂದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರತೊಡಗಿತು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದು, ಆ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಊಳಿಗ ಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯದೆ ಇರುವುದು, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗು ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ನಿಲುವಿನ ಒಂದು ಅತಿಯಿದೆ. ಈ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಒಳಗೆ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯಗಳು ಇರುವುದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇದೆ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು, ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಭೂಮಾಲೀಕ ಪದ್ಧತಿ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಶೀಲನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಲಗೂರು ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಕಬ್ಬಿಣ ತರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಅವರ ಮಡದಿಯರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಮಾಡದ ಹಲಗೂರಿನ ಜನ ಭೀಕರರೋಗಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ'[೧] ಎಂದು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇವೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಭಕ್ತ ಭಾವುಕವಾದ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಇದ್ದಾವೆ. ಕೆಲವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರವರು "ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ" ಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಈವರೆಗಿನ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಒಳನೋಟವುಳ್ಳ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ನೋಟ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

---

೧ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಂ:ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ ಪು.ಸಂ. ೨೪೧ ಪ್ರಕ.ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ

‘ಜುಂಜಪ್ಪ’ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಂಗಳೂರು, ತುಮಕೂರು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಾಂಗವಾದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಾಂಗಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಸುದೀರ್ಘ ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ರವರು ೧೯೭೩ ರಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಗು ಏಕಗಾಯಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ‘ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆ’ಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಚೆಲುವರಾಜುರವರು ೧೯೯೭ ರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದರು. ಮಾಡ್ಗಾನಳ್ಳಿ ದಾಸಪ್ಪ ಮತ್ತು ಸಂಗಡಿಗರು ಹಾಡಿರುವ ೨೩೬೦೦ ಸಾಲುಗಳ ಈ ಪಠ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಗಾಯಕರನ್ನು ‘ಗಣೆಯವರು’ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ‘ಗಣೆ’ ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಉದ್ದವಿರುವ ಬಿದಿರಿನ ‘ಗಳು’ (ಗಳ) ಒಂದುತುದಿಯಲ್ಲಿ ರಂಧ್ರಗಳಿರುವ ಈ ಗಣೆಯನ್ನು ಕೊಳಲಿನಂತೆ ನುಡಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವರ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಇಲ್ಲವೆ ಮೂವರು ಇದ್ದು, ಒಬ್ಬ ಗಣೆ ನುಡಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ‘ಸಂದುಗಳು’ ಇದ್ದು ಸುದೀರ್ಘ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ‘ವೆಂಕಟರಮಣುಗೆ’ ಎಂಬ ಮಂಗಳಾರತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆ ಎರಡು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಅಪರೂಪದ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕಿಣ ಎಂಬ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ರವರು ‘ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು’ ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ‘ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗಣೆಕಾವ್ಯ’ವನ್ನು ಒಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ದಟ್ಟವಾಗಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎಳೆಎಳೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟು ಸುದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗಣೆಕಥೆಯನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗಂಗಯ್ಯ ಕಂಬಾಳು ೧೯೭೩ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ‘ಮಾತಾಡು ಮಲ್ಲಿಗೆ’ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ಅದು ಆಸಕ್ತರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯದೆ ಉಳಿದಿದೆ. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರ ಮೂಲ ಮಾಹಿತಿಯಿಂದಲೇ ಜೀಶಂಪ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರೇ ತಮ್ಮ ‘ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು

ನಂಬಿಕೆಗಳು' ಎಂಬ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮರುಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಪರಿಚಲನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯಕಥನ. ಈ ಸಮುದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಕಾಳೆಗೌಡನಾಗವಾರ, ಮೀರಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮತ್ತು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದರೂ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಹಂಪಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ವತಿಯಿಂದ. ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಈ ಕೃತಿಯ ಗಾಯಕ ದಾಸಪ್ಪನವರು. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ, ಬದುಕಿನ ರೀತಿ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಬದುಕಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

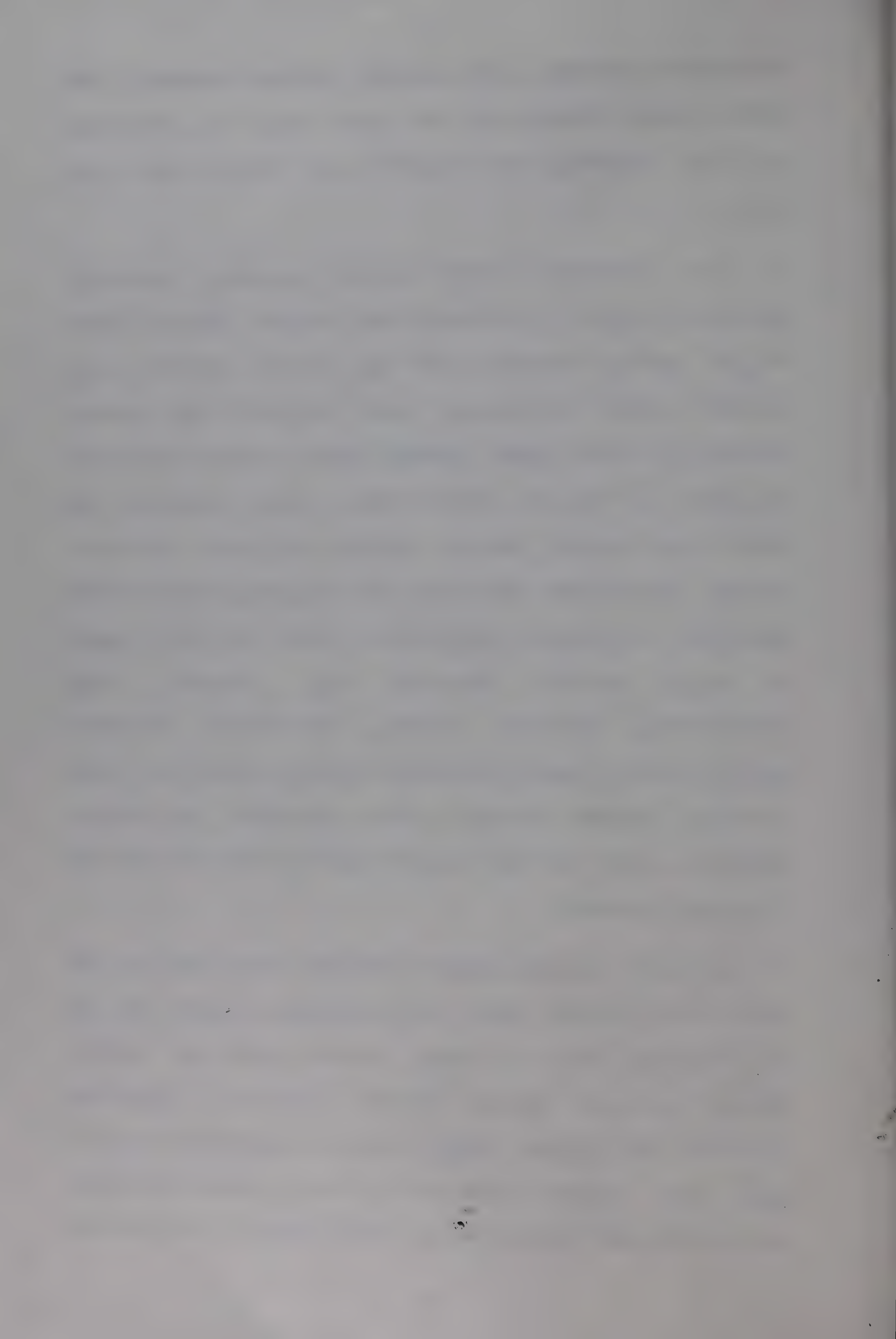
ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂರನೆಯ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಸಮಾಜವಾಗಿರುವ ಹಾಲುಮತ ಸಮಾಜ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಪಶುಪಾಲಕ ವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿ ಶೈವ ಆರಾಧಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವರಾದ ಇವರು ಚದುರಿದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಲುಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲ ಆಕರ. ಕೃಷಿ ಹಾಗು ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು, ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೌಕಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಮತ್ತು ಆ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ವಿಸ್ತೃತ ಮುನ್ನುಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ. ಸೈದಾಪುರದ ವೃದ್ಧಗಾಯಕ ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಮೇಟಿ ಮತ್ತವರ ಸಂಗಡಿಗರು ಹಾಡಿರುವ ಈ ಏಕಗಾಯಕ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ೨೩,೨೫೦ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಡೊಳ್ಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನಾವುದೇ ತಂತಿ ಚರ್ಮವಾದ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶೈಲಿ ಹಾಗು ಬಂಧಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ



ಪದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಾರನ ಅಂಕಿತವಿದೆ. ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಏಕನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ನಾಯಕರಿದ್ದು ಅನೇಕ ಉಪಕಥೆಗಳು ಮೂಲ ಕಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಆದಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯ ಜತೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿ ನಡೆದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಡ್ಡು ಹೊಡೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯವು ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದ ಪುರಾಣವೂ ಹೌದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಬೀರಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರು. ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿರುವ ಸುಮಾರು ೯೬೦ ಪುಟಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಲುಮತ ಸಮುದಾಯದ ದೈವೀ ಪುರುಷರಾದ ಬೀರಪ್ಪನ ಪವಾಡಲೀಲೆಗಳನ್ನು, ಭರಮದೇವನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಬೀರಪ್ಪನೆಡೆಗಿನ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ರೇವಣಸಿದ್ದ, ಮಾಯವ್ವ, ಕಮಳಾದೇವಿ, ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ 'ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ' ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಆಕರವಾಗಿದೆ.

ಕವಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕೃತ ರಾಮಾಯಣದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಅಂದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಕಳೆದೊಂದು ಸಹಸ್ರಮಾನದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಾಸ-ವಾಲ್ಮೀಕಿಯವರ ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು;



ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಶಿಷ್ಟ ಲಿಖಿತ ಮರುಕಥನಗಳ ಪರಂಪರೆ; ಮತ್ತು ತಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಪರಂಪರೆ. ಅಂತಹ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ'. ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಪ್ಪಲುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೊಂಡ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು ಇನ್ನೂ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದು, ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿವರಗಳು 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ'ದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ತಿಮ್ಮಪ್ಪಗೊಂಡರು ಹಾಡಿರುವ ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದವರ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಶಿಷ್ಟ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥಾ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಕೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡ ಬಹುತೇಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಆಲೋಚನೆ ಅಸಹಜವೂ, ಅಪರಿಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತಿರುವ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆದು ಅನಂತರ ಮುಕ್ತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ನೈಜ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಲಿಖಿತ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ' ನಮ್ಮ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂಪಾದಕರಾದ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹರಿತವಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಶಿಷ್ಟ ರಾಮಾಯಣದ ಜಾಡನ್ನು ಕೆದಕಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಾಲಿಯಾ, ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಮುಂತಾದವರ ಪುರಾತತ್ವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ನೆಲದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಪಪರಂಪರೆ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ

ದೊರೆಯುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.

೨.೪ ಮಾದರಿಯ ನಡೆ

ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಗಿರುವುದು ವಿರಳ. ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕ್ರಮಗಳು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

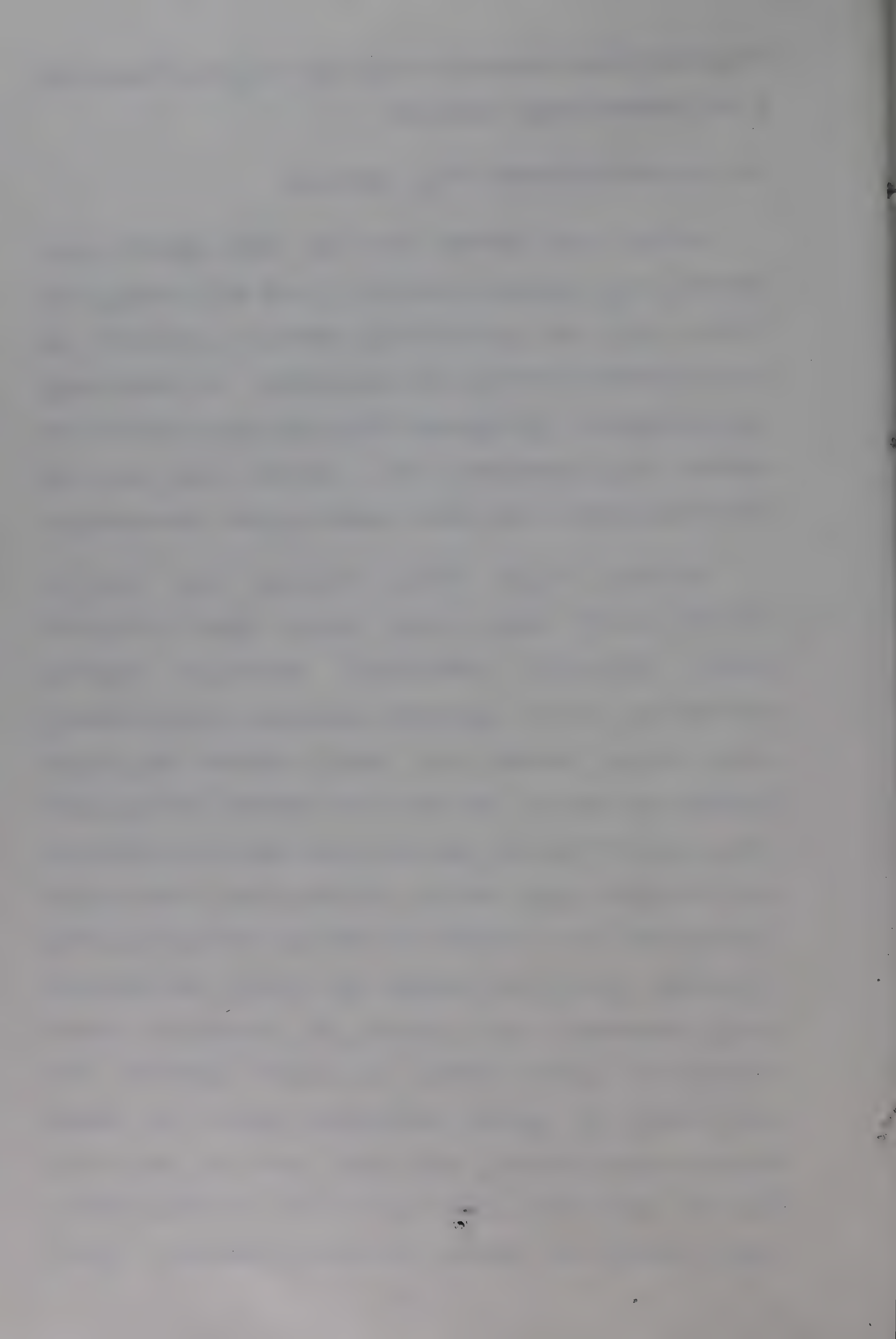
ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗಿನ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು 'ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ' ನೆಲೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಓದಿನ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ, ಆಧುನಿಕ ಓದಿನ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯೂರೋಪಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪಡಿನೆಳಲಿನಂತೆ ಸಾಗುವ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ರಸಮಾದರಿಗಳಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ನವ್ಯದ ಅಸಂಗತ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಬದಿರಿಸಿ, ಹೊಸಕಾಲದ 'ಹೆಣ್ಣೋಟದ' ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡನಾಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಳಮಳ–ತೀವ್ರತೆ, ಹಾಗೂ ಆಕೆಯು ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಕಟ್ಟಿದ ವಿವಿಧ ದಾರಿದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಡನೆ ಅನುಸಂಧನಗೊಳಿಸಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಡಮೂಡಿಸಲಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರ್ವಚನದ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಒಳಪಾತಾಳಿಯಲ್ಲಿಯರುವ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಗೊಂಡು ಕತೆಯ ಓಟದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಹೋಗುವ

'ಹೆಣ್ಣುದನಿಯನ್ನು' ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಂಗೆಕೋರತನವನ್ನು ಈ ನೆಲದ ವಿವೇಕದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೨.೪.೧ ಕರ್ನಾಟಕ ಕಂಡ ಜಾನಪದ : ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ.

ಜಾನಪದವು ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಆಕರ. ಇಂದು ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ, ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಜಾನಪದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಆಕರ. ಹಾಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬಹುತೇಕ ನಮ್ಮವಲ್ಲ. ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಶ್ಚಿಮದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬುದು ನಮ್ಮದಲ್ಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳಾರೂ ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇತರ ಕವಿಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಕೂಡ ಅದು ನಾವೀಗ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ರೂಪಿಸಿದ 'ಎಪಿಕ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಬರೆಹ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಇಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನಾಟಕೀಯತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ಬಹು ಆಯಾಮವುಳ್ಳ ಕಥನವನ್ನು 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ



ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆಂದು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ.

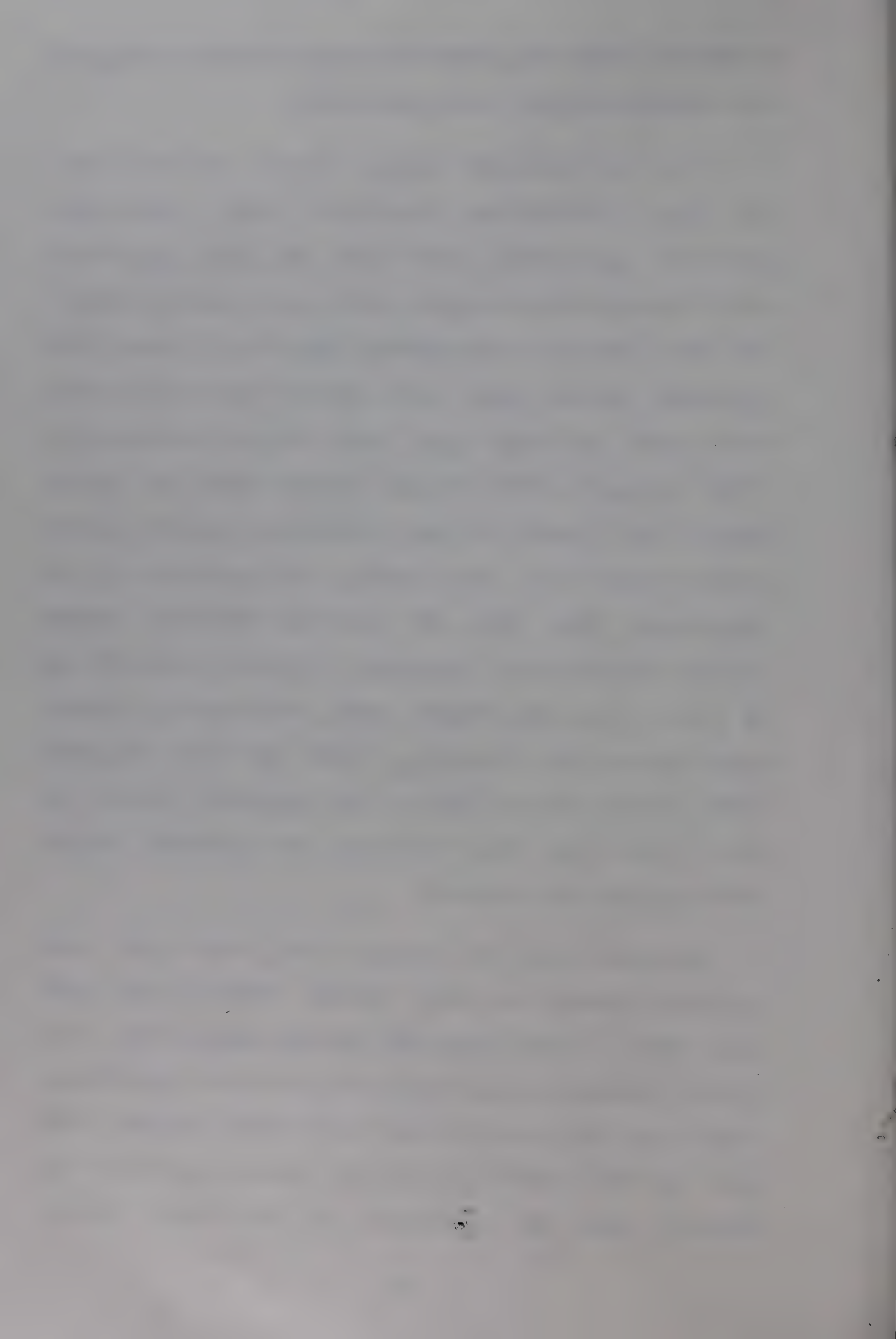
'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ಕಥನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲದ ಕುತೂಹಲ, ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವವು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು? ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಾಶವಿದೆಯೆ? ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಜೀವದ ಉಗಮ ಹೇಗಾಯಿತು? ಇಂತಹ ಕುತೂಹಲಭರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಥಾ ರೂಪಕಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಮುದಾಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶದ ವರ್ಣನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ. ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ, ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದ ಕುರುಬರ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಲುಮತಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರ ಮೇಲಿರುವ ಈ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಥನದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿವೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಆಯಾಯ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುವ, ಕೇಳುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಅವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿವೆ. ಕಥೆ ಮಾಡುವವರ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ದೇಸಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಶಯಗಳು ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವಿಕ ಹುಡುಕಾಟಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಥನಗಳು ಕೇವಲ ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನಕೋಶಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದಾಗಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು 'ಇವೆರಡರ ಜತೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಈಡೇರದ ಆದರ್ಶಗಳೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಡವರು ಹಿಂದುಳಿದವರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಕೀಳರಿಮೆ

ಮುಂತಾದ ಲೌಕಿಕ ಕಷ್ಟಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕುರಾನ್ ಮತ್ತು ಬೈಬಲ್ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬಹುತೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನೀರು ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವವಿಜ್ಞಾನವು ಕೂಡ ಜಲಸೃಷ್ಟಿಯು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುರಾನ್ ಮತ್ತು ಬೈಬಲ್ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಬೆಳಕಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲುಮತ, ಬೈಗರು, ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರು, ಕೊರಗರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರಾಣ ಕಥನಗಳು ಕೂಡ ಜನತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೊದಲು ಸರ್ವವೂ ಜಲಮಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜಲಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಭೂಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವತ್ರವೂ ಜಲಮಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಾಮಧೇನು ಮೇಯಲು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಭೂಮಿ ಕೂಡ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಜಾಂಬವಂತನು ತನ್ನ ಮಗ 'ಹೆಪ್ಪುಮುನಿ'ಯನ್ನು ಕೊಂದು ರಕ್ತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹುಟ್ಟಿ ಹಸು ಮೇಯಲು ಜಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ಅಂಗಾಂಗಗಳು ಬಿದ್ದ ಕಡೆ ಆಯಾಯ ಬಣ್ಣದ ಮಣ್ಣು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ 'ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್' ರವರು ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಮಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಕಥನಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮಗಳಾದ ಕಾಗೆಯು ಸಮುದ್ರದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೀಟದ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಬಗೆಯ ಮಣ್ಣುಗಳನ್ನು ವಾಂತಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಆಕಾಶದಿಂದ ಬೀಳುವ ನೀರು, ಭೂಮಿಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಬಹುಶಃ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕೇತಗಳು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಆಕಾಶ ಗಂಡು ಭೂಮಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬ' – ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಲುಮತದ ಕಥನದಲ್ಲಿ 'ನೀರು' ಪುರುಷ ವೀರ್ಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ 'ಭೂಮಿ'ಯು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಅಂಡಾಣುವಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೈಬಲ್ ಮತ್ತು ಕುರಾನ್‌ಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಗಂಡಿನ ಉಗಮವಾಗಿ ನಂತರ ಅವನ ಪಕ್ಕೆಲುಬಿನಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನೀರು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಕೂಡ ಗಂಡು ಮೊದಲು ಎಂಬುದನ್ನು



ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಗಂಡೇ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುರಾನ್ ಹಾಗೂ ಬೈಬಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವನ್ನು ಗಂಡಾಗಿರುವ ದೇವರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನೊಂದು ಲೋಕವ ಕಟ್ಟಬೇಕು' ಎಂದು ಬಯಸುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಾಗಬೆತ್ತದಲ್ಲಿ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಈಬತ್ತಿ ಉಂಡೆಯನ್ನು ಎರಡು ಹೋಳು ಮಾಡಿ ಒಂದು ಹೋಳಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ನಾಗಬೆತ್ತವು ಪುರುಷಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿರಕ್ತರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿರುವ ಭಾರತಸಮುದಾಯ ಕಥನಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿವೆ.

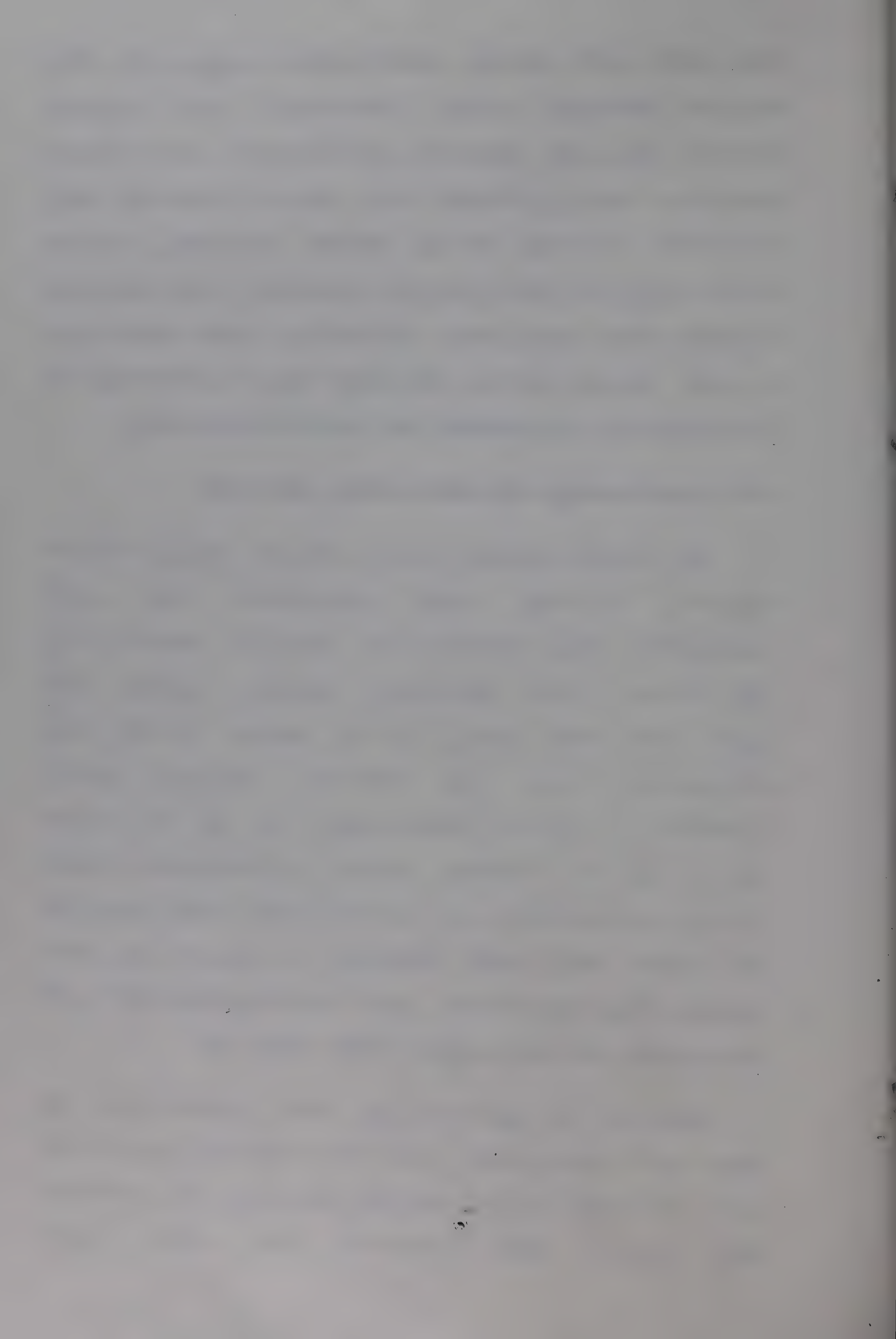
ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ವಿಧಿಯಮ್ಮ. ಹಾಲಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಬದಲಿಗೆ ಪಾರ್ವತಿ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹೊಸ ಜೀವವೊಂದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟು ಬೆಳೆಸಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳು ಪವಾಡವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಬಹುಶಃ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆರಾಧನೆಗೂ ಶಾಕ್ತ, ಕೌಳ ಮುಂತಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೆಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಬೆರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯ ಹಕ್ಕಿನ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾ ಕ್ರಮೇಣ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭೌತಿಕ ಅಡಿಯಾಳಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ಕಟ್ಟಳೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಹಕ್ಕು ತಮ್ಮದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಕಥೆಗಳು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಆದಿಪರಾಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿನ 'ಆದಿ' ಎಂಬುದು ಕಾಲ ಸೂಚಕವಾಗಿ, ಘಟ್ಟ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತಳಾದವಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾರು ಹಕ್ಕುದಾರರು ಬ್ರಹ್ಮನೋ, ವಿಧಿಯಮ್ಮನೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ ತಾನೊಬ್ಬಳೇ ಇರುವ ಬೇಸರವನ್ನು ನೀಗಲು ವಿಧಿಯಮ್ಮ ಮಣ್ಣಿಂದ ಬೊಂಬೆ ಮಾಡಿ ಆಟವಾಡಿ ಬೇಸರ ಕಳೀಬೇಕು ಎಂದು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನೇ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವಾಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೂ

ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಪುರುಷನ ಅಹಂಕಾರ ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಕಥೆಯೊಳಗೆ ಕಥಾನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಸೋಲಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಬರುವ ಮಾರಿಯರನ್ನು ದಂಡಿಸುವ ಭಾಗವಾಗಲಿ, ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇವಿನಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯ ಜತೆ ಮಾದೇಶ್ವರನು ನಡೆಸುವ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಲಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಹಕ್ಕುಸಾಮ್ಯದ ಹಾದಿಯ ಕಥನವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಓದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯಾಚೆಗಿನ ನೆಲದ ಕಥನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨.೪.೨ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಕಂಡ ಜಾನಪದ :ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸೊಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಾಯಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಕೇಳುಗ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಲಿಪಿ ಪಠ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಿಕ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಕಂಡ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಂತ ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಹಾಡದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಈ ಯಾವ ಪಠ್ಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಈಗಿನಂತೆ ದೊರಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಪಠ್ಯಗಳ ಅಂತರ್ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಅನೇಕ ಹೊರಚಾಚುವಿಕೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜರೂರು ಇದೆ.

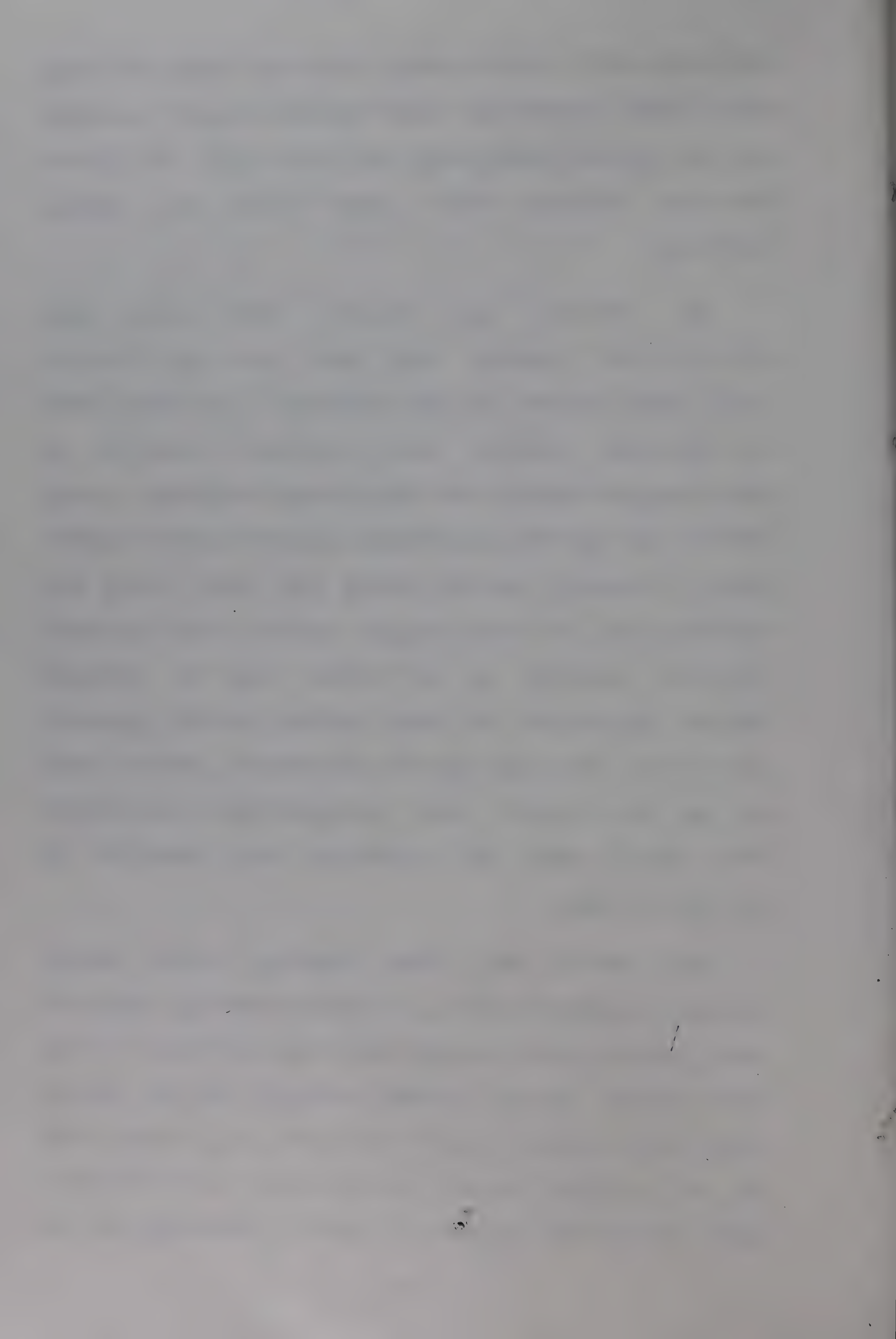
ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ವಿಶ್ವವು ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಎಂದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಗಂಡೇ. ದೇವರು ಮೊದಲು ಮಾನವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ತದನಂತರ ಅವರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಈ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದಂತ ಗುರುವೆ ಗಿಡಮರಗಳೆಲ್ಲ ನಾನು ಪಡೆದಂತ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ



ಆಹಾರವಾಗಲೆಂದರಂತೆ" – ಎಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ವಿರಕ್ತಯೋಗಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹವಾಸ ಮಾಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸಾರ ಮಾಡದವರು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಾಜಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯೋಗಿಗಳು ಸಂಸಾರಿಗಳಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ ಅವರದೇ ಆದಂತಹ ಸಂಸಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು ಅಸಹಜ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸಿವೆ. ದೇಹದ ಬೆವರು ಅಥವಾ ಮೈಯ ಕೊಳೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ಹುಟ್ಟುವ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಬೈಗರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು ತನ್ನ ಮೈಕೊಳೆಯಿಂದ ಕಾಗೆಯೆಂಬ ಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ಬೆವರಿನಿಂದ ಚಿಟ್ಟರಳಿನ ಬೀಜಹುಟ್ಟಿಸಿ ಅದರ ಎಣ್ಣೆಯಿಂದ ಜ್ಯೋತಿ ಹೊತ್ತಿಸುವುದು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನದೊಳಗೆ ಶಿವನು ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ನಾಟ್ಯವಾಡುವಾಗ ಬಂದ ಬೆವರಿನ ಜಲದೊಳಗೆ ಚಿತ್ರಲಿಂಗ-ಕಾಟುಮಲಿಂಗ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಹಾಲುಮತದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಬೆವರನ್ನು ಸೂರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಭಾಳಭರಮರು ಕುಡಿದ ಬಳಿಕ ಬೀರಪ್ಪ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಪಾರ್ವತಿಯು ಮೊದಲ ಮಾನವರಾದ ಮುದ್ದುಗೊಂಡ ಮುದ್ದಮ್ಮರನ್ನು ತನ್ನ ಮೊಲೆ ಹಾಲಿನಿಂದ ಮಣ್ಣು ಕಲಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು, ಪಾರ್ವತಿಯ ಮೈಕೊಳೆಯಿಂದಲೇ ಆದ ಗೊಂಬೆ ಹಾಲುಮತದ ಅಮೋಘ ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದು ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಅಸಹಜ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ದೇಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಘನ ಮತ್ತು ದ್ರವ ಪದಾರ್ಥದ ಮೂಲಕ ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿದೆ. ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ದೇಹದ ಮೂಲದಿಂದ ಅವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಸಂತಾನ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಬೈಬಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಮೇರಿಯು ತನ್ನ ಪತಿ ಜೋಸೆಫನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿ ಏಸುವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ರಾಜಮ್ಮನು ತಾವರೆಯ ದಂಟನ್ನು ಲಿಂಗದ ಕರಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಲಗಿದಾಗ ಅದರೊಳಗಿನ ಶಿವಲಿಂಗವೇ ಮಗುವಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಜನಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಸೂರ್ಯನ ಬಿಸಿಗೆ ಅರಳುವ ಮತ್ತು ಮುದುಡುವ ಕಮಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಲಗತ್ತಾಗಿರುವ ದಂಟುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿವೆ. ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಕಲೆವಾಲ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಕುವರಿಯಾದ 'ಇಲ್ಮತಾರಾ'ಳು ತನ್ನ ಸಂಗಾತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಕಡಲ ಅಲೆ

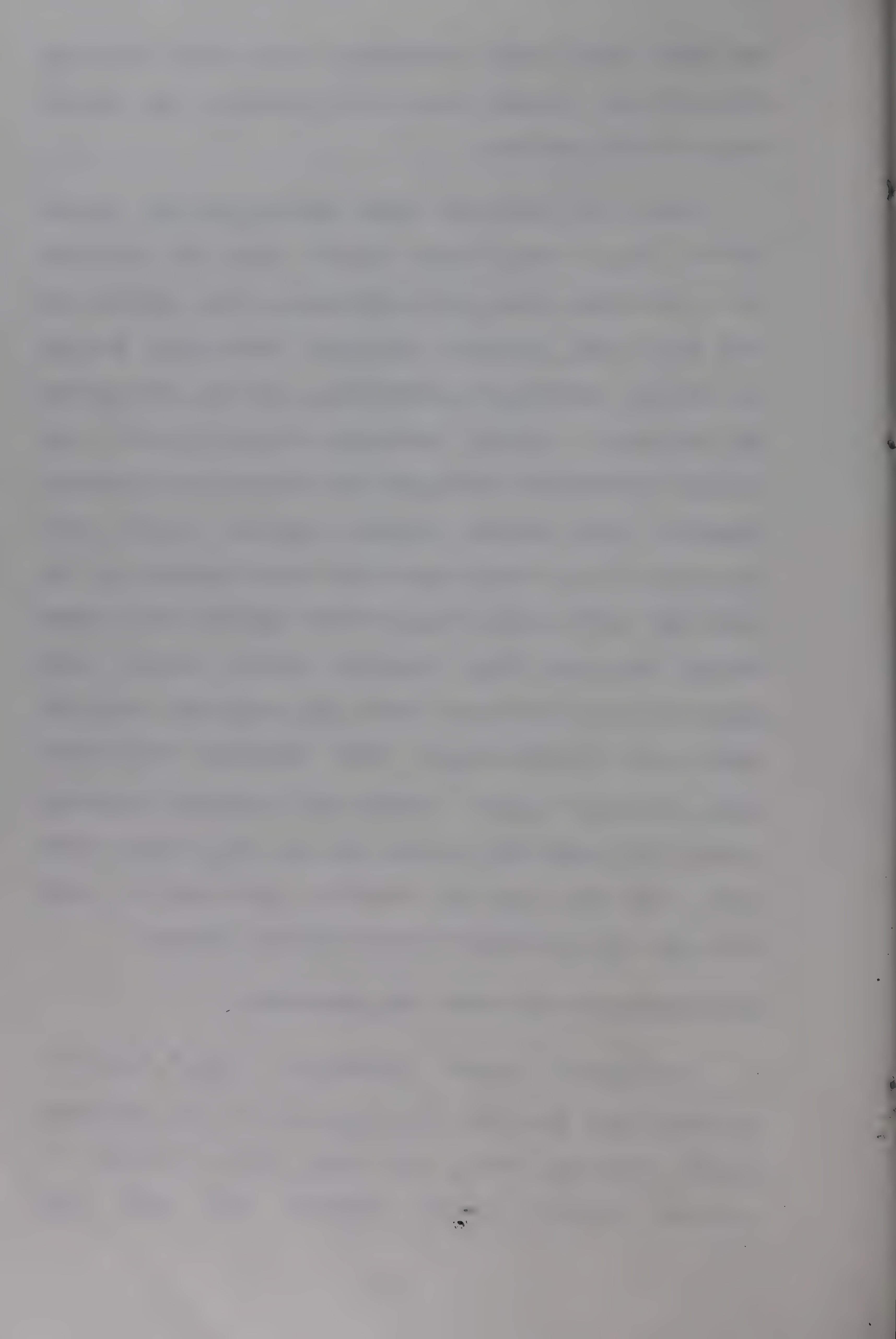


ಮತ್ತು ಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ ಬಸಿರಾಗಿ 'ವೆಯ್ನಮೊಯ್ನನ್' ಎಂಬ ಮಗನನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕರು ನಿಸರ್ಗದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಪುರುಷರ ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಸಂತಾನ ಪಡೆಯುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂತಾನ ಪಡೆಯುವ ಯೋಗಿಗಳ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ. ಗೋರಖನಾಥ ಹಾಗೂ ಮಚೇಂದ್ರನಾಥನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಶಿವನ ವೀರ್ಯವು ಜಾರಿ ನೀರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಮೀನುನುಂಗಿ ಅದರೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಚೇಂದ್ರನಾಥನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇದೆ ಮಚೇಂದ್ರನು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಬೂದಿಯನ್ನು ಆಕೆ ತಾತ್ಸಾರದಿಂದ ತಿಪ್ಪೆಗೆ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಗೋರಖನಾಥನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದ ವಿಭೂತಿಯು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಮಲಮೂತ್ರಗಳು ಇರುವ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಗು ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ವಿರಕ್ತಧಾರೆಗಳು ತಿಪ್ಪೆಯ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಯೋಗಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಈ ರೂಪಕ ಕಥನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೂಲತಃ ಅಯೋನಿಜ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಪುರುಷರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಕಲ್ಪನೆ. ಪುರುಷನ ಸಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಗರ್ಭಧರಿಸಿದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜುಂಜಪ್ಪನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಯೋನಿಯ ಮೂಲಕ ಬರಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ "ಹೊಟ್ಟೆವೊಳುಗುಟ್ಟಿದರೆ ಸೂತಕು ಬೆರಿಕ್ಯಾಗುತೈತೆ, ಬಾಯೊಳಗುಟ್ಟಿದರೆ ಎಂಜಲು ಬೆರಿಕ್ಯಾಗುತೈತೆ"–ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸೂತಕವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಯೋನಿಯನ್ನು ಸಂಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದು ಎರಡು ಕೂಡ ವಿರಕ್ತ ಪುರುಷರಿಗೆ ಆತಂಕದ ಸಂಗತಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ರಕ್ತದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ವಿರಕ್ತರು ಪಡುವ ಪಾಡು ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೨.೪.೩ ಪುರುಷಲೋಕ ಕಂಡ ಜಾನಪದ : ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಆದಿಪರಾಶಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಪಟ್ಟಾಗ ಅವನು 'ಕರಿತಲಾ ಜಾತಿ ಕಂದಾ ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡನಾರೆ"–ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವಿಧಿಯಮ್ಮನು ತನ್ನ ಗಂಡನೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಆಕೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು



ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಗಂಡಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಹಾಲುಮತದ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತು ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಕಟುವಾಗಿವೆ.

ಆದರೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸಮಾಗಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇಟೆಗಾರ, ಪಶುಪಾಲಕ, ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪತಿನಿಷ್ಠೆಗಳು ಆದ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಪುರುಷನ ಅನುಮಾನಗಳು ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಹಜ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮನು ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಥನದ ಬೇಟೆಗಾರ ನೀಲಯ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣು ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನರ್ಹಳು ಎಂಬ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಮೇಲಿನವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹಕಾರ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಕೆಯು ಪುರುಷನನ್ನು ಅಗಲುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಥನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥನಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನವೂ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನವೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಮೂಲತಃ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಾಂಗೀಯ ಭಾಷಿಕ, ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಯೋನಿಜರಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಚಿತ್ರಲಿಂಗ ಕಾಟಮಲಿಂಗ ಎಂಬ ಸಹೋದರರು ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗಯ್ಯನ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಜನ ನೀವು ಎಂಬುದು. ಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರು ಮೂಲತಃ ಯತಿಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ವಿರಕ್ತರಾದ ಕಾರಣ, ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮಾದೇಶ್ವರನು ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾಂಚಾಳರ ಕುಲದೇವತೆಯರಾದ ಮಾರಿಯರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳು ಶಿವನ ಮಡದಿ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೂ ಈ ಎರಡೂ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ವಿಧಿಯಮ್ಮ, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಿ, ಸಂಕಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಇಲ್ಲಿ ಧೀಮಂತರಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥನಗಳು ಏಕಮುಖಿಯಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನೇನೂ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ದಲಿತರು, ಗೊಲ್ಲರು, ಕುರುಬರು ಹಾಗೂ ಇತರ ತಳಜಾತಿಯವರು ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೃಷಿಕರು, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲರು, ಸಿರಿಕಾವ್ಯ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಗಾಯಕರು ಪುರುಷರೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರ, ಸಹವಾಸಿ ಜಾತಿಗಳ ಜತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸೀಮೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಜತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಸೋಲು, ಗೆಲುವು, ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳೆನ್ನಬಹುದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕೈದು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವಳಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶ್ರೀಶೈಲದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅಪಾರವಾದ ಶಿಷ್ಯಗಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ತನ್ನದೇ ಆದಂತಹ ಒಂದು ಕವಲನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಶಿವಯೋಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಸಾಹಸ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ. ಮಾದೇಶ್ವರ ತನ್ನ ದೀರ್ಘಪ್ರಯಾಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವಾನು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆ

೩.೧ ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆ

೩.೨ ಏಕರೂಪಿ ಕಥನ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಧರ್ಮದ ಎರಕ

೩.೨.೧ ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆ

೩.೨.೨ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

೩.೨.೩ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

೩.೨.೪ ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

೦೩. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆ

೩.೧ ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆ

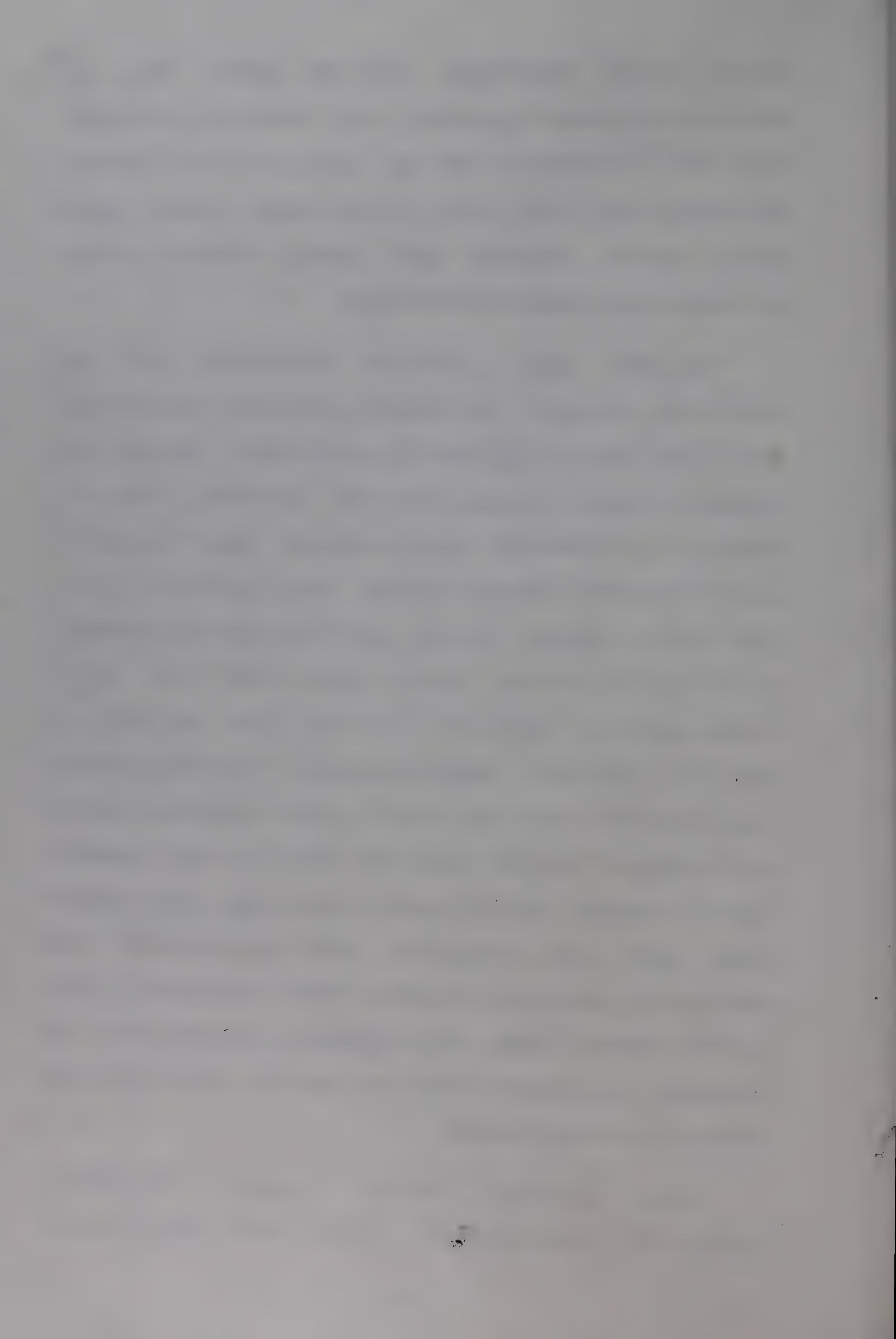
ಜಾನಪದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಜನಪದ ಕಥೆ, ಹಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೇ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾತು, ಸನ್ನೆ, ಒಗಟು, ಗಾದೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮೂರನೆ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಮದ್ದು, ಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಭವಿಷ್ಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಆಟ, ವಿನೋದ, ನಾಟಕ ಅಡುಗೆ ಮುಂತಾದವು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ಸಮಷ್ಟಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ನಾವು 'ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವಾಗ ಭಾಷಿಕ ಉಪಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ವರ್ಗಗಳೆರಡನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆ, ಜನಪದಗೀತೆ, ಒಗಟು, ಗಾದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ, ಅವಳ ಏಳು ಬೀಳುಗಳು ಏನು? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಡಿ ಬದುಕಿನ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಹಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಜಾಗತಿಕ ದಲಿತತ್ವ

'ಜನವಾಣಿ ಬೇರು ಕವಿವಾಣಿ ಹೂ' ಎಂಬಂತೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪಿ ಲಿಖಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತ ಬಹು ಭಾಷೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯು ಅಂಚಿನ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬರಹರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೆ ಪರಮಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಗಾಢವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಹುವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಮಷ್ಟಿ ಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಕಥನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಅನುಭವ ಸಮಷ್ಟಿಯದಾದರೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಭಾಷಿಕ

ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಅಖಂಡ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯ, ಸಂಯುಕ್ತ ಭಾವವೇ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂಗನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಸಮಷ್ಠಿಯ ಅಖಂಡಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ತರದೆ ಮುಕ್ತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತ ಸಂವೇದನೆ ಎಲ್ಲರ ಭಾವಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾರು ಬೇಕಾಧರೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬಹುದು. ನಿರೂಪಣೆಯ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶದಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೂ ಕೂಡ ತೆರೆದ ಬಯಲಿನಂತಿದ್ದು ಯಾರು ಎಷ್ಟು ಬೇಕಾದರೂ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿ ಕೇಳಿ ಅನುಸರಿಸಲು ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದುರಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಪುರುಷರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ವೀರರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಕಸುಬು, ಧರ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸೃಜನಧಾರೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದಿಂದಾಗಿಯು ಮಹಿಳಾ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಆರಾಧನೆಯು ಅಹಿಂಸೆಯ ಪರಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಮೈದಾಳಿವೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಎಂಬ ಭಿನ್ನತೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸೃಜನಶೀಲ ಆವರಣ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಅಂತರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶವಾಗಿದ್ದು, ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಕಥನಗಳು ಮಾಂತ್ರಿಕ, ರಮ್ಯ, ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಲೋಕದ ಒಳಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಸುಖಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಿ ಆ ಸುಖಾಂತವೇ ನರಕದ ವಿರೂಪ ಎಷ್ಟು ಅಗಾಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಕಾಯಕದ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಕಾಯಕ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ



ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಕಾಯಕದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬಹುರೂಪಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಯರಂತೂ ಅಪಾರವಾದ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ನೆಲೆಯಾದವರು. ಅವರ ಪರಿಶ್ರಮವೆಲ್ಲವೂ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ, ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಗಿನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಯ ಶೋಷಣೆಯ ಕುರಿತ ಹಾಡುಗಳಾಗಲೀ ಎಲ್ಲವೂ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಕಾಯಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಾವಿನವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿಯು ಪುರುಷರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸಾರಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏಕಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರೋಕ್ಷ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆಯೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಕ್ಷಣದ ತನ್ಮಯತೆಯಲ್ಲಿ, ಘಟನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸಮಾಜದ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಮೇಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಸವಾಲು ಇತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ ಬದುಕುಳಿಯುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು ವಿಶೇಷವಾದುದು.

ದೇಹ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಇವಳು ಹೆಣ್ಣು ಇವನು ಗಂಡು ಎಂದು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಆದಿಮಾನವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಗುರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮನುಷ್ಯನ ಲಿಂಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನ್ಯ ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಯಜಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಿಧಾನ ಯಾವುದೇ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಲಶಾಲಿಯಾದುದು. ಗೆದ್ದವರ ಮಾತೇ ಯಾವತ್ತೂ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅಂತವರ ಗೆಲುವು ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಈರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಆಡಿದೆ ಯಾವ ದನಿಯನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಕೇವಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಮಷ್ಟಿಭಾವದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಏಕರೂಪಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರವುದು ಕಷ್ಟ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಇಂತಹ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಕಥನವನ್ನು ಹಾಡಿ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿ ತನ್ನದಲ್ಲದ

ಬದುಕಿನ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಾರಿರುವುದು. ಗೆದ್ದವರ ಪರವಾಗಿ ಗೆದ್ದವರದೆ ಕಥನವನ್ನು ನುಡಿಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಬಡವರೇ ಕಟ್ಟಿ ಪಾಡಿದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಜದನಿಯೇ ದಾಖಲಾಗದೆ ಪಲಾಯನದ ಪರಾಧೀನದ ಅನಾಮಧೇಯವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು.

ಶಿಷ್ಟಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ-ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯು ಬಲಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇದೇ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜನವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳ ಸಮಾಜ ನಿರ್ದೇಶಕರ ಅನುಕರಣೆ ಸಮಾಜದ ಉಳಿದ ಸದಸ್ಯರಿಂದಾದದ್ದು ಸಹಜ. ನಮ್ಮ ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೀವನ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು ಗಂಡುನೋಟದ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಕೋಮಲತೆ, ಅಬಲತೆ, ಸಹನೆ, ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳು ಪುರುಷರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿತ ಗುಣಗಳಾದವು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಾನ ಕೆಳಗಿನದು ಪುರುಷರದ್ದು ಮೇಲು ಎನ್ನುವಂತಾಯಿತು.

ಶೀಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಸ್ತರ ನೀತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಪುರುಷರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೌರುಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈಭವಿಕರಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿರುವ ಸಂತಾನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೊಡ್ಡದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗೃಹಬಂಧನದಲ್ಲಿಡಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಹೆಣ್ಣು ಅಡುಗೆಮನೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಅವಳ ಬಹುಮುಖ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮೀರಿ ಆಕೆ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು 'ಹೆಣ್ಣು ತಿರುಗಿ ಕೆಟ್ಟಳು, ಗಂಡು ಕುಳಿತು ಕೆಟ್ಟ' – ಎಂಬಂತಹ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರಿತು. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ವಂಚಿತಳನ್ನಾಗಿಸಿ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲ ಕೆಳಗೆ' ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾ ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕೀಳರಿಮೆ ಮೂಡುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ನಡುವಿನ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಪುರುಷರಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವೇ ಉಡುಗಿತು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಂಡುನೋಟದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಮುಖ್ಯನಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಪ್ರೇಯಸಿ, ಸೂಳೆ ಹೀಗೆ ಪುರುಷನಿಗೋಸ್ಕರ

ಬದುಕಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ದಿಢೀರನೇ ನಡೆದ ಘಟನೆಯಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೆಣ್ಣು ಈ ರೀತಿ ಬದುಕುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸಲಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಭಿಲಾಷೆಯು ಆಕೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪುರುಷ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಯೂ ಹತಾಶಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಸದ್ದು ಮಾಡದೆಯೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸದೆಯೆ ಮೌನವಾಗಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಅಲಿಖಿತವಾಗಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಂಕೇತ ಪ್ರತಿಮೆ ರೂಪಕ ಪ್ರದಾನವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸುಖ ದುಃಖವನ್ನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೌನದಿಂದಲೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಒಳಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಕಂಡರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಪುರುಷ ಮೂಲ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿ ಒಪ್ಪಿಯೇ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಒಳಗೇ ಗಾಢವಾದ ವಿಷಾದವನ್ನು ತೋರಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಎಷ್ಟೋ ವಿವರಗಳು ಜಾನಪದದಲ್ಲುಂಟು. ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾದ ಹಾಗೂ ಆ ವಿಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಕಷ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜಾನಪದ ಒಂದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು, ಪುರುಷನ ಅಂದರೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸಂಕಷ್ಟವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೩.೨ ಏಕರೂಪಿ ಕಥನ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಧರ್ಮದ ಎರಕ

೩.೨.೧ ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗಿರುವ ಮಹತ್ವವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು

ಸಂಗೀತಗಳ ಸಮಾವೇಶದಿಂದಾದುದು ಜನಪದ ಗೀತೆ. ಈ ಗುಂಪು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದಗೀತೆ ಗ್ರಾಮೀಣರ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದು. ಸರಳತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವು ಏನನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿದರೂ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಲಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದರ ದುಡಿಮೆಯೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಬೀಸುವಾಗ, ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ನಾಟಿ ಮಾಡುವಾಗ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾಸ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂಥವು. ಬದುಕಿನ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮನದಾಳದ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು, ಅನ್ಯಾಯ, ಅಸಮಾನತೆ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಸಿಗುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತು ಹೊತ್ತು ಸಾಕಿ ಸಲಹುವ ಮಾತೆಯಾಗಿ, ಶ್ರಮ ಜೀವಿಯಾಗಿ, ಗಂಡಿನ ಎಲ್ಲಾ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಯ್ಯುವ ಸಹನ ಶೀಲೆಯಾಗಿ, ತವರನ್ನು ಹರಸುವ ಗುಣವಂತೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿ ಮಗಳು, ನಾದಿನಿ, ಅತ್ತೆ, ಮಲ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ದೈವಭಕ್ತಿ, ಪತಿಭಕ್ತಿ, ಪುತ್ರಾಭಿಮಾನ, ಬಂಜೆತನದ ಸಂಕಟ, ತ್ಯಾಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಕಟವೇ ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗೊಂಡಂತೆ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಜೀವಿತಾವಧಿಯನ್ನು ಎರಡು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆಯಬೇಕು. ಒಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊಟ್ಟ ಮನೆ. ಈ ಎರಡು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡು ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬ ಅವನ ಆಣತಿಯಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತವರಿನಲ್ಲಿ ಮಗಳಾಗಿ, ತಂಗಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಕನಾಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆ, ನಾದಿನಿಯಾಗಿ, ತಾಯಾಗಿ, ತನ್ನ ಜೀವನಾವರ್ತದ ಒಂದು ಚಕ್ರವನ್ನು ಈ ಎರಡು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗಾಗ ಅತಿಥಿಯಂತೆ, ಭಾವನಾಗಿ, ಅಳಿಯನಾಗಿ ಮಾವನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ

ಜೀವಿತದ ಇಡೀ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ "ಪರರ ಮನೆಯ ಸಿರಿದೇವಿ"ಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಕೂಡಲೇ ತವರು ಮನೆಗೆ "ಎರವು" ಅಗುತ್ತಾಳೆ.

ತಾವರಿಯ ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿ ದೇವರಿಗೆ ನೆರಳಾದಿ
ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ಮನೆಗೆ ಎರವಾದೆ । ಹಡೆದವ್ವ
ನೀ ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಗೆ ಹೆಸರಾದೆ

ಮನುಷ್ಯನು ಸುಖಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧ ಚೆನ್ನಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ತ್ಯಾಗವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕಮಾತ್ರ ಸೂತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಿಯಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣೆ ಹೊರತು ಗಂಡಲ್ಲ. ರಾಜಿ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಗಂಡಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಭ್ರಮ ಗಾನದಂತೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಟ ಮಡುಗಟ್ಟಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಗರತಿ ತ್ಯಾಗದ ಪುತ್ಥಳಿ ತನ್ನವರೆಂದರೆ ಆಕೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಮತೆ' ಯೆಂಬ ಪುರುಷ ನೋಟದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಅವಳ ನೋವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ಮದುವೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲೈಂಗಿಕ ಬಂಧನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ಅಲಿಖಿತ ಕಾನೂನಾಗಿದೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಹಡೆದವರು ತಮ್ಮ ಮಗಳನ್ನು 'ನಿಮ್ಮ ಪುತ್ರರಂತೆ ಸಲವಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ದೀನರಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಹಾಡಿಗಾರ್ತಿಯರು ಗಂಡನ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತು

'ನನ್ನಮ್ಮಗಂಜಿ ನನಗಂಜಿ ನಡೆದರೆ
ಮುತ್ತು ಕಂಡಂತೆ ಸಲಿಕಂತೆ"

ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭೂತ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರ ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಹೆಂಡಿರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು ಎಂಬಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ.

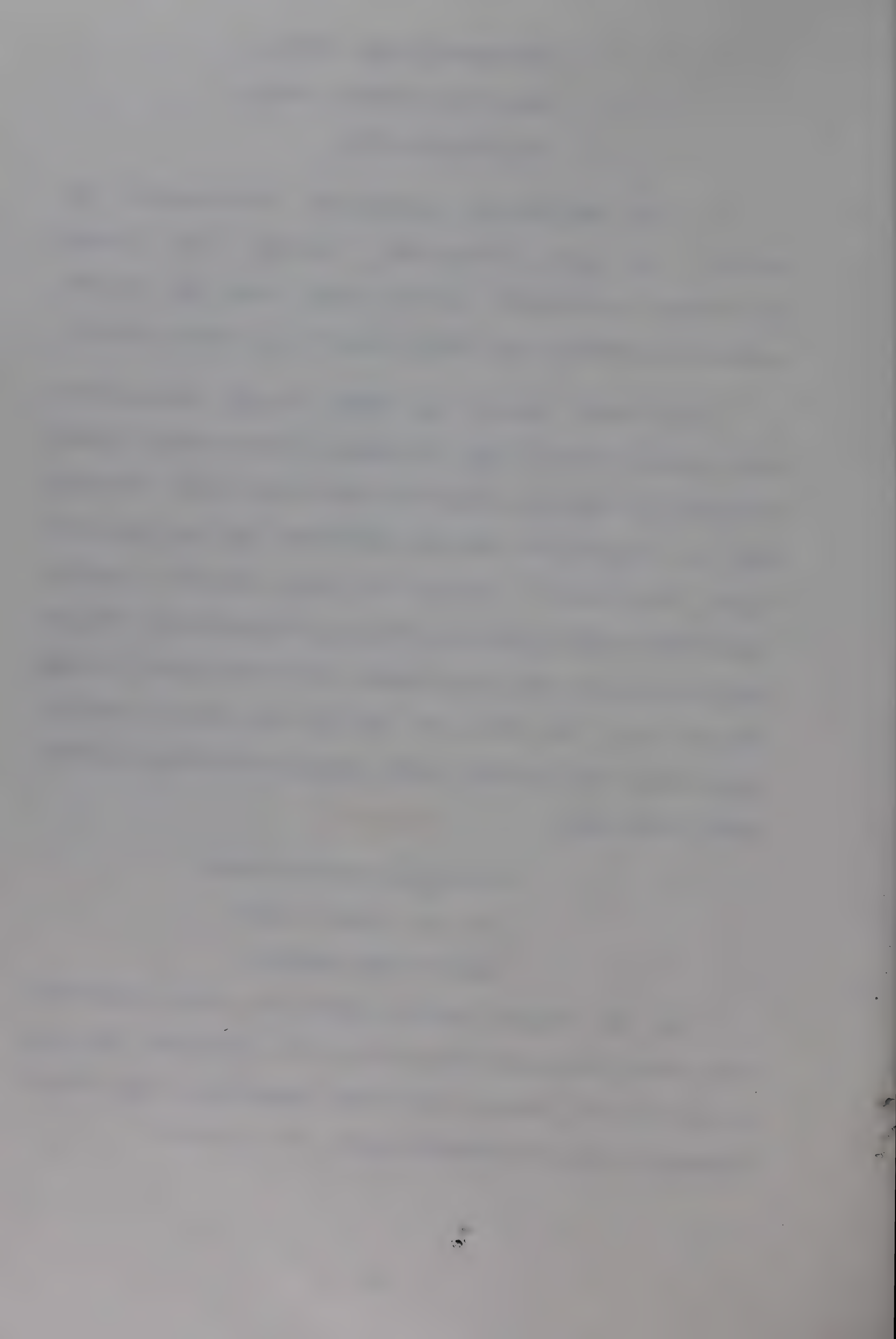
ಅತ್ತೆಮಾವಾಗಂಜಿ ಸುತ್ತೇಳು ನೆರೆಗಂಜಿ
ಮತ್ತೆ ಆಳುವ ದೊರೆಗಂಜಿ । ನನಮಗಳೆ
ಅತ್ತೆ ಮನಿಯಾಗ ಬಾಳವ್ವ

ಇಲ್ಲಿ ಅಂಜಿ ಬಾಳಬೇಕಾದವಳು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದವಳು ಹೆಣ್ಣೆ. ಅಂಜಿಕೆಯೇ ಆಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಹೀನಳೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೆಣಗಬೇಕಾದವಳು ಮಹಿಳೆಯೆ ಹೊರತು ಗಂಡಲ್ಲ. ಏನೇ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಉಪದೇಶ, ಅಂಕೆ ಶಂಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಹೆಣ್ಣಿಗೇನೆ. ಗಂಡು ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಕೆಗಳಿಂದ ಹೊರಗು.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಮಾನವನ ನೈಜ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಹಾಗು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಅತೃಪ್ತಿ ಅರೆ-ಕೊರೆಗಳನ್ನು ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಬಾಗಿಲ ಹೊಸ್ತಿಲಿಗೆ ಮೊಳೆ ಬಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕು. ಇದು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಏನೇ ಕಷ್ಟ-ನಷ್ಟ, ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು ಎದುರಾದರೂ ಈ ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚಿ ಯಾಮಾರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕಸ್ಮಾತಾಗಿ ಕನಸಿನ ಫಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹೆಂಡಿರ ಭಾಗ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು ಹೆಂಡತಿಯ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಲು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಬೇಕು ಎಂಬ ನೆವ ಸಿಕ್ಕರೆ ಸಾಕು ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆಗೂ ಸಿದ್ಧರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಗಂಡಂದಿರು. ಅದನ್ನು ತಿದ್ದುವಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣು ಕಾಂತಸಮ್ಮಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಅಂಗಿಮ್ಯಾಲಂಗಿ ಛಂದೇನೋ ನನರಾಯ
ರಂಬಿ ಮ್ಯಾಲ ಪ್ರತಿರಂಬಿ । ಬಂದರ
ಛಂದೇನೋ ರಾಯ ಮನಿಯಾಗ

ಹೆಣ್ಣು ಹಾದಿ ತಪ್ಪುತ್ತಿರುವ ಗಂಡನನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರಲು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡ ಅವಳದಲ್ಲ. ಅದು ಪುರುಷ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಭಾಷೆ. ಅದನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುವವಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣು. ಈ ರೀತಿ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡುವ ಸುಳ್ಳುಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಆಕೆ ಗಿಳಿಪಾಠದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.



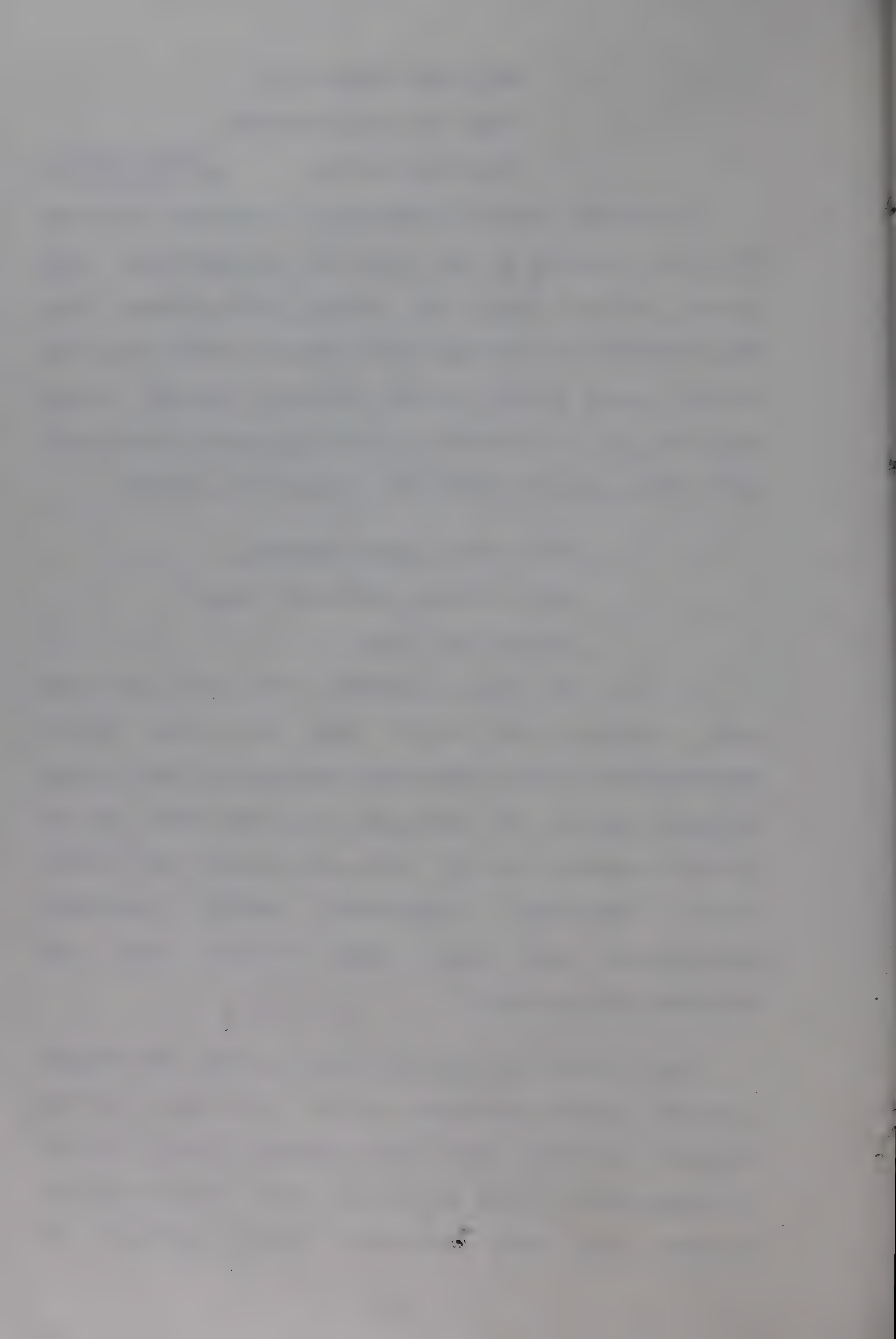
ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಯಾಕ್ಹಡದೆ ನನ್ನವ್ವ
ಎಣ್ಯಾಗ ಬತ್ತಿ ಉರುದ್ಹಂಗ। ಮಾನವರ
ಕಣ್ಯಾಗ ನಾವು ಉರುದೇವು

ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವು ತೀವ್ರವಾದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವಳು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಗದೆ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಅಸಮಧಾನಗೊಂಡು ಬೇಸತ್ತು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲೇಬಾರದೆಂಬ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವಳು ತಲುಪಿದ್ದಾಳೆ. "ಮಾನವರ ಕಣ್ಯಾಗ ನಾವು ಉರುದೇವು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾನವರು ಎಂಬುದು ಪುರುಷರನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲ. ಆ ಗುಂಪಿನೊಳಗೆ ಆಕೆ ಬರದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಅನ್ಯಳೆಂದೇ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಡಿಯಾಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸುಡುವ ಬೆಂಕೀಗೆ ಎಣ್ಣೇಯ ಕೊಡನೊಯ್ದು
ಕುಂಬಳ ಕಾಯೊಯ್ದು ಕುಡುಗೋಲಿಗೆ । ಕೊಟ್ಟಂತೆ
ಎಂಥವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟೆ ಹಡೆದವ್ವ

ಈ ಬಗೆಯ ಹೆಣ್ಣು ರೋಧನ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯಳಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಅವಳನ್ನು ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವುದಾಗಲೀ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ನಿಕೃಷ್ಟ ಬಾವನೆ ಹಾಗೂ ಸೊಸೆ ಪರ ಮನೆಯಿಂದ ಬಂದವಳೆಂಬ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾತನೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದ್ದವು. ಪುರುಷನಿರ್ದೇಶಿತ ತಾಯಿಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತವರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಹೆಸರನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಏನೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಿತಿ ಎಷ್ಟೇ ಅಸಹನೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಳು 'ಕೊಟ್ಟವಗೆ' ಬಯ್ಯಲಾರಳು. ಚಿಂತೆಯಿಂದ ನಡುಮನೆಯ ಜಂತಿಯಂತೆ ಜರಿದುಕೊಂಡು ಆ ಭಾರವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಂಡು ಬಾಳಬೇಕಿತ್ತು. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ವಿಫುಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆಯ ಸಂವೇದನೆ ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ. ಮದುವೆಯನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇನೂ ಅದು



ಸುಧಾರಿಸಿಲ್ಲ. ಕೈಲಾಸದಂಥ ತವರನ್ನು, ಗಂಗಾದೇವಿಯಂತ ತಾಯಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು ಗಂಡನ ಮನೆಯ 'ಗಂಡು ಗಾರೆಯ ಮುಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ' ಬಾಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಈ ಮದುವೆಯೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ಕೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಕುಲಕ್ಕೆ ಹೊರಗಾಗಿ ಹೆತ್ತ ಮನೆಗೆ ಎರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಕೆ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಸದಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರದೇ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಸಂಶಯ ಬಂದರೆ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಅವಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಅಧಿಕಾರ ಗಂಡನಿಗೆ ಇದೆ. ಮಕ್ಕಳಾದ ಮೇಲೂ ಆಕೆಗೆ ಸುಖದ ಕೂಳು ದೊರೆಯುವುದು ಖಾತ್ರಿಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಾ ಕೇಂದ್ರವಿದ್ದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅನಂತ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ಇತರೆ ಸದಸ್ಯರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಾಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ದುಡಿಯುವುದು, ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೇ ಇರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಾಯಭಾರಿಗಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಂದ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ.

ಗಂಡನ ಕಂಡರೆ ದೇವರೆಂದರಗಿಕೊ
ಬಾಚದ ಮಂಡೆ ಬಿಟ್ಟು ತಲೆಯೆತ್ತಿ । ತಂಗಮ್ಮ
ಬಾವಾನಾ ಎದ್ರಗಟ್ಟಿ ನಿಲಬೇಡ

ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸುತ್ತೇಳು ನೆರೆಗೂ ಮಗಳು ಅಂಜಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯು ಇಂಥ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣತನದಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ತಾಯಿ ಮಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಪುರುಷನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಅತ್ತೆಯೂ ಕೂಡ ಸೊಸೆಯಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಾ ಪುರುಷನ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಈಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನದೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ, ತಾಯಿ ಹೆಣ್ಣೇ ಆದರೂ ಅವು ಪಾರಂಪರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ದುರಂತ.

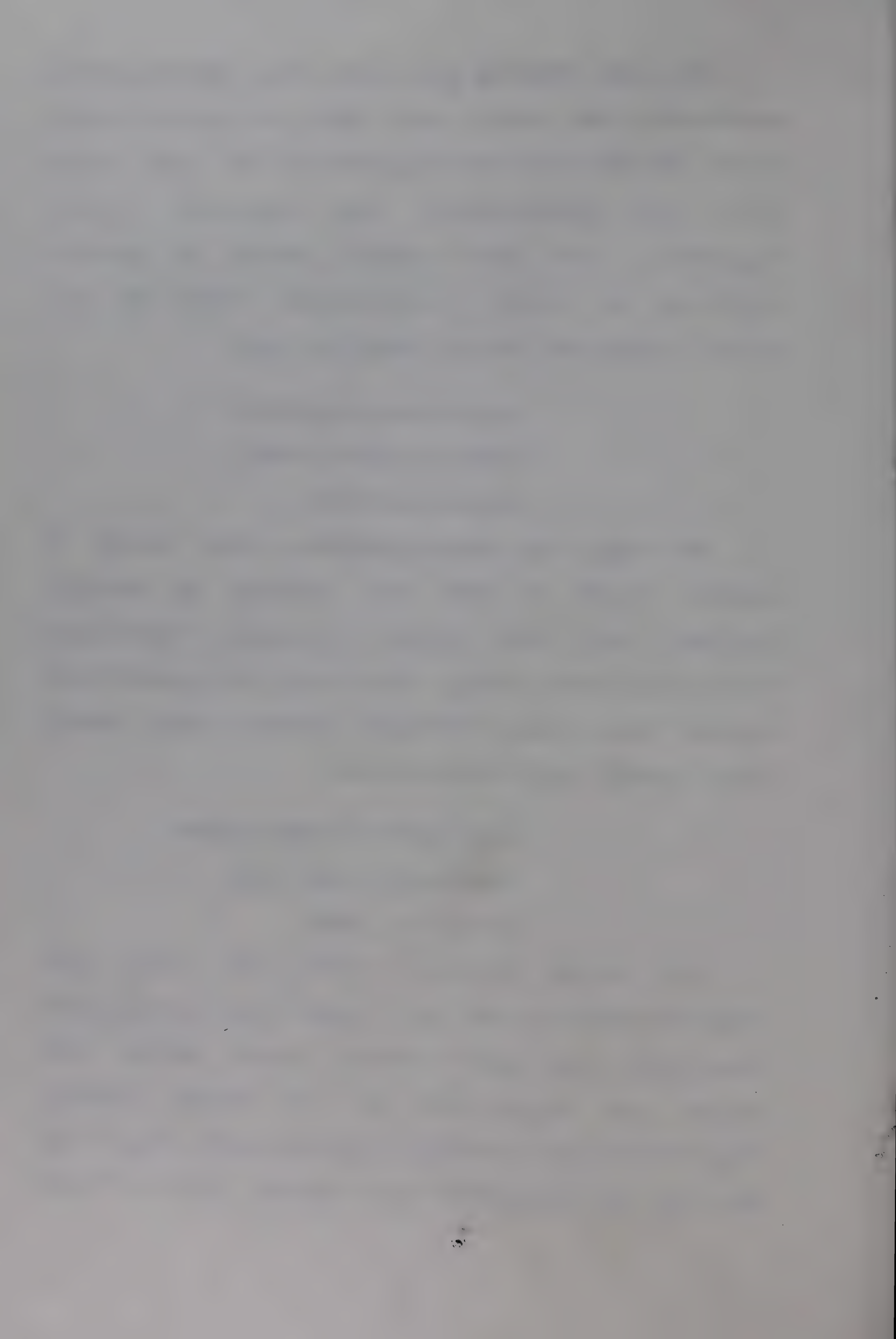
ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಆತನ ನಿಯಮ ಕಟ್ಟಲೆಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವಳಾದರೂ ಅವಳ ಸಹನೆಗೂ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿದೆ. ಆ ಮಿತಿಯೂ ಮೀರಿದಾಗ ಸಹನೆಯ ಕಟ್ಟೆಯೊಡೆದು ಸಿಡಿದೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅನ್ಯಾಯವೆಂಬುದು ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ಸುಮ್ಮನೇ ಕೂರದೆ ಸಿಡಿದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಹೆಣ್ಣು ಎದುರಾಡುವುದು ಉದ್ಧಟತನ, ಉಲ್ಲಂಘನೆಯೆಂಬ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಅಪವಾದದ ನಡುವೆಯೂ ಆಕೆ ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸಿರುವುದು ಇದೆ. ಎದುರಾಡಿ ಸೈ ಎನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದುಂಟು, ಮಾಡದೇ ಇರುವ ತಪ್ಪಿಗೆ ತಲೆಬಾಗದೆ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೆರೆದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ.

ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದ ಊಟವ ಒಪ್ಪೊತ್ತಿಗುಣಲಾರೆ
ಒಪ್ಪದ ಸೀರಿ ಉಡಲಾರೆ । ಬಾವಯ್ಯ
ತಪ್ಪಿಲ್ದೆ ಪಾದ ಹಿಡಿಯಲಾರೆ.

ಸದಾ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಿದೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಗೀತೆ. ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತಪ್ಪು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕುಬ್ಜಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯಲ್ಲಿಡುವ ಗಂಡಿನ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗೇಟು ನೀಡಿದ್ದಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಅನಂತ ಮುಖಗಳು. ಪುರುಷನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೇ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ವಿರೋಧಿಸಿರುವುದುಂಟು.

ಮ್ಯಾಗಿನ ಮನೆಯೋಳೆ ಗಾಜೀನ ಬಳೆಯೋಳೆ
ಜೋಗೇರಂಥವಳೆ ನನಸವತಿ । ಸತ್ತರೆ
ಜೋಡೆರ್ಡ ಕಾಯಿ ಒಡೆದೇನ

ಎಂಬ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯು ಆಕ್ರೋಶದಿಂದ ಮಾತಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವಳ ಆಕ್ರೋಶವು ನೇರವಾಗಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಕುರಿತೇ ಆಡುವಂತದ್ದಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳಿದರೂ ಬದಲಾಗದ ಜಾಯಮಾನ ಗಂಡು ಜಾತಿಯದು ಎಂದು ಖಾತ್ರಿಯಾದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಸ್ವತಃ ಆಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅವಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ



ವಿಚಿತ್ರವಾದುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಗುಲಾಮರಂತೆ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸಹಜವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಗಂಡನ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ, ರೋಷ ಅವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವನ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ವಿರಳವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಗಂಡಂದಿರ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟ ಕೂಡಲೇ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುತ್ತೈದೆ ಬಾಳಿನ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ತಾಳಿ, ಬಳೆ, ಕುಂಕುಮ, ಓಲೆ ಭಾಗ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಗಮನ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಲು ಇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ಆತ್ಮೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕೆಲವೇ ಗೀತೆಗಳು ದೊರೆತರೂ ಅವು ದಾಂಪತ್ಯ ಸುಖವನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ.

ಹಚ್ಚಡದ ಪದರಾಗ ಅಚ್ಚಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವ
ಬಿಚ್ಚಿ ನನ್ನಮೇಲೆ ಒಗೆವಂಥ ರಾಯರನ
ಬಿಟ್ಟ್ಯಾಂಗ ಬರಲೇ ಹಡೆದವ್ವ

ಹಾಸೀಗಿ ಹಾಸೆಂದ ಮಲ್ಲಿಗಿ ಮುಡಿಯೆಂದ
ಬ್ಯಾಸತ್ತರ ಮಡದಿ ಮಲಗೆಂದ / ನನರಾಯ
ತನ ನೋಡಿ ತವರ ಮರೆಯೆಂದಾ

ತಾಯಿ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಕೆಲಕಾಲ ಬದಿಗಿರಿಸುವಂತಹ ಗಂಡನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹೂವಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರೂ ಹಚ್ಚಡ, ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಹಾಸಿಗೆ, ಶೃಂಗಾರದಂತಹ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡು ರಮಿಸಿಯೇ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದ ಶೋಷಣೆ ಇದೆ. ಮುಂದಿನ ಗೀತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಆಸತ್ರ ನನ ಮನೆಯು ಬ್ಯಾಸತ್ರ ನನ ಮನೆಯು
ಕೂಸು ಕಾಡಿದರೂ ನನ ಮನೆಯು । ತವರೂರು
ಏಸು ದಿನವಿದ್ರೂ ನೆರೆಮನೆಯು

ಎಂಬುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಾದದ, ಹತಾಶೆಯ ಛಾಯೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿ ಇರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಸುಖವಿರಲಿ ಕಷ್ಟವಿರಲಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ನೋವನ್ನುಂಡು ನಲಿವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಂಚುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಮಾತನ್ನು ಅಕ್ಷರಸಹ ಪಾಲಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ನಡುವಿನ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ದಾಂಪತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಚಾತನದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಎಂಥ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿಯು ಎದುರಾದರೂ ತವರಿನ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ತವರ ನಿಷ್ಠೆಯ ಧ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಈ ಗೀತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡುವ ಹಾಗೆ ತವರನ್ನು, ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನು ದೂರಿದ ಮಾತುಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿಯನ್ನು ತಂದೆಯನ್ನು ಸಹೋದರರನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಹಾರೈಸುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಲುಂಡ ತವರಿಗೆ ಏನೆಂದು ಹರಸಲೆ
ಹೊಳೆದಂಡೆಲಿರುವ ಕರಕೀಯ । ಕುಡಿಯಂತ
ಹಬ್ಬಲಿ ಅವರ ರಸಬಳ್ಳಿ

ಕಾಸೀಗೆ ಹೋಗಲಕ ಏಸೊಂದು ದಿನಬೇಕು
ತಾಸೊತ್ತಿನಾದಿ ತವರೂರ । ಮನಿಯಾಗ
ಕಾಸಿ ಕುಂತಾಳ ಹಡೆದವ್ವ

ಇಷ್ಟೊಂದು ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹರಸುವ, ಹಂಬಲಿಸುವ ತವರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಆನಂದವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ತವರಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆನಂದದಾಯಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತೆ ಕಾಡುವ ಆಕೆಗೆ ತವರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತವರಿನ ಸ್ಮರಣೆ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಲವಲವಿಕೆಯನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳು, ಪ್ರತಿರೋಧ, ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಯಾತನೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಸಮಾಧಾನ, ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟಗಳನ್ನು ಎಳೆ ಎಳೆಯಾಗಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತೆ ಅಸಹನೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಸಿಟ್ಟು, ಆಕ್ರೋಶಗಳ ಮೂಲಕ ವಿರೋಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.



೩.೨.೨ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

ಜಾನಪದವು ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಅನಂತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಯಂತ್ರ ತಂತ್ರ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಜಾನಪದ ತನ್ನ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸವಾಲುಗಳೊಡನೆ ಸದಾ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಾ ಇಂದಿಗೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಅದರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಗುಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತೀಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ ಬಹುತೇಕ ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮನೋವರ್ತನೆಗಳನ್ನು, ಮನದಾಳದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗಿವೆ.

ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಜೀವನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಹಾಡು, ಮಾತು ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯ, ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ನೈಜವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು ಅವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ. ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶ ಭಾಷೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅಕ್ಷರಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹೇ ಆಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಚಾಚಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ, ವರ್ತನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಗೀತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪಡೆದಿವೆ. ಜನಪದ ಕವಿಗೆ ಬದುಕು ಮುಖ್ಯ, ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಸಹನೆ, ಅನ್ಯಾಯ, ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು, ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿಗೆ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಶಯಕ್ಕೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ಅವರು ಜೀವನಾನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ಥಕ ಬದುಕಿನ ದರ್ಶನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖೇನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬೃಹತ್ತಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಜೀವನಾನುಭವಗಳ ಗಟ್ಟಿತನವೇ ಕಾರಣ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ-ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗೌಣ ಹಾಗೂ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಧಾನ. ಇದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಸಹಜಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದುದು. ಆಡಂಬರದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ರಚಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಜನಪದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನತೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಕನಸು-ಕನವರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಇವು ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಡಕಾಡಿದ ಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಾವಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಕಥನಾತ್ಮಕ ಗೀತೆಗಳು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾದ ಗೀತೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿವೆ. ಕಥನಾತ್ಮಕ ಗೀತಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿ, ಕಥನಗೀತೆ, ಖಂಡ ಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕಥನ ಪ್ರಧಾನ ಗೀತೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಥೆ ಗೀತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದೇ ಕಥನಗೀತೆಯಾದರೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ತಂತ್ರಕೌಶಲ್ಯವೇ ಲಾವಣಿ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ತೆಳುವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲೇ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಕಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೂ ಅದೇ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಖಂಡಕಾವ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಉಪವಿಭಾಗದಂತೆ ಹಾಗೂ ಕಥನಗೀತೆಗಿಂತ ಹಿರಿದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಿರಿದು.

ಬಹುಪಾಲು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ದುಃಖದುಮ್ಮಾನವನ್ನು ದುರಂತವನ್ನು ಮನಕರಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ, ಬಹಿಷ್ಕಾರ, ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿದ ಅಮಾಯಕ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬದುಕು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಧಾನವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಸತಿ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಮೇಲುನೋಟದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಳದ ಹತಾಶೆಯಿಂದಲೇ ಆ ಬಗೆಯ ವೈಭವದಿಂದಲೇ ಒಂದು ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತನಗೆ ಒಪ್ಪದುದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಬಲಿದಾನವಾಗುವುದು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಈರೋಬಿ, ಚಿಕ್ಕೋಳುಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ, ವಡ್ಡರಬೋಯಿ, ಗುಣಸಾಗರಿ, ಧರಣಿಯಮ್ಮ, ಹರಿಗೋಲು, ರೂಪಾಣಿ, ಕಲಿಯುಗದಬಾಲೆ ಕಾಶಿಬಾಯಿ, ಗೋವಿನಹಾಡು, ಬಾಳಪಟರಾಯ, ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ನಾಗವ್ವ, ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಮುಂತಾದವರ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಪ್ಲವಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಿಟ್ಟಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉತ್ತರದೇವಿ ಬಡವರ ಮಗಳಲ್ಲ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅಪಾರವಾದ ಬಳುವಳಿಯನ್ನೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬಂದವಳು. ಉತ್ತರೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮಗಳೆಂದು, ರಾಶಿ ಬಳುವಳಿ ತಂದಿರುವೆನೆಂದು ಅವಳು ಕುಂತು ಉಂಡವಳಲ್ಲ. ನಿಂಬಿವನ, ಕಂಚಿವನ, ಸಂಪಿಗೆ ಬನ, ಸೇವಂತಿಗೆಯ ಬನವನ್ನು ನೀರು ಹಾಕಿ ಸಲಹುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಅತ್ತೆ, ಸೊಸೆಯ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದಳು. ಶೀಲವೇ ಮೇಲೆಂದು ನಂಬಿಸಿದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಉತ್ತರೆಗೆ ಅತ್ತೆಯ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಸಹಿಸದಾಯಿತು. ಉತ್ತರೆ ಮೇಲಾಗುವ ಅತ್ತೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಅತ್ತೆಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದು ನಿಂತ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುರಂತ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕಥನಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕು, ಹೆಣ್ಣಿನದಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಾಯಭಾರಿಯಾದ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಯುವ ಕಾವಲುಗಾರಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರೆಯ ನಡತೆಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಉತ್ತರೆ ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಬಳುವಳಿ ಸಮೇತ ತವರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವಳನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಂತಹ

ಗೋವೆನಾಡರಸು, ಗುತ್ತಿನಾಡರಸುಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರೆ ಶೀಲಗೆಟ್ಟವಳಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕತೆಗೆ ಈ ತಿರುವು ತರಲಾಗಿದೆ.

ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಲಾರದೆ ಬಂದ ಉತ್ತರೆಗೆ ತವರು ಕೂಡ ಹಂಗಿನದಾಗುತ್ತದೆ. ತವರಿನ ಆಸರೆಯೂ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲಿ ಏನೇ ಬೈದರೂ ಅದನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬೇಕು, ಬೈಗುಳಗಳನ್ನು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮಾಡಿ ಮುಡಿಯಬೇಕು ಎಂದು ತಾಯಿ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳ್ತಾಳೆ – ಆದರೆ ಉತ್ತರೆ ತಿರುಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರೆ ಉತ್ತರಾ ಮಳೆಯಾಗಿ ನಾಡ ಮೇಲೆ ಸುರಿದಳು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆ ತವರುಮನೆಗಳಿಗೆ ಬೇಡವಾದ ಇವಳು ದೇವತೆಯಾದಳೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸಿ ಉತ್ತರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಡಿದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಉತ್ತರದೇವಿಯಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಸಿಡಿದೆದ್ದಿರುವುದು ವಿರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅನ್ಯಾಯ, ಹಿಂಸೆ, ದುಃಖಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ, ದುರ್ಬಲರಾಗಿ ಮೌನವಹಿಸುವ ಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ನಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹೆಚ್ಚು, ಆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಬಂಡಾಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ದೈವಕೃಪೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಅನೇಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದ್ದು ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆ ಭಾವನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವರ ಕರ್ಮಫಲ, ಪಾಪದ ಫಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಮುಂಜೇಲಿ ಹುಟ್ಟಲಿ ಸಂಜೇಲಿ ಸಾಯಲಿ
ಬಂಜೆಯ ಶಬುದ ಬಿಡಿಸಯ್ಯ

ಎಂದು ಬಂಜೆತನದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಂಜೆಯಾದವಳಿಗೆ ಇದ್ದ ನಿಷಿದ್ಧ ಏನೆಂದರೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುಟ್ಟವಂತಿಲ್ಲ ಮುದ್ದಾಡುವಂತಿಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಭಾಗವಹಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ

ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜರೆದ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಎದುರು ವಿರಳವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿ ಎತ್ತಿರುವುದುಂಟು ಇಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಏಳು ಜನ ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನು ಕೊನೆಯವಳು. ಆರು ಜನ ಅಕ್ಕಂದಿರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮಾತ್ರ ಬಂಜೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಳು. ಉದಾತ್ತ ಗುಣದವಳಾದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅಕ್ಕಂದಿರ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಮುದ್ದಿನಿಂದ ತಿಂಡಿ, ತಿನಿಸು ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಮೀರಲು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ, ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ತಿಳಿಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವಳ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಫಲವಿಲ್ಲದ ಬರಡು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಅವಳನ್ನೇ ಅಪಶಕುನದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಣ್ಣೇ ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಚು ಇಲ್ಲಿ ಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಂದಿರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೊನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ರೋಸಿ ಹೋದ ಆಕೆ ಸಹನೆಗೆಟ್ಟು ಅಕ್ಕಂದಿರ ಮೆಲಿನ ಕೋಪದಿಂದ ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. "ವಾಡೇಲಿದ್ದ ಮಕ್ಕಳು ।ಸು।ಹುಳುತೇಯ ಹೋಗಲಿ ।ಸು।" – ಎಂದು ನೊಂದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಆಕೆ ಅಂಜದೇ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳೇ ಕಾರಣಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ದಿಟವಾದರೂ ಪುರುಷ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಿ ತಾನು ಮಾತ್ರ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ತ್ಯಾಗ-ಬಲಿದಾನದ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿಯೇ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕೋಟೆ-ಕೊತ್ತಲಗಳಿಗೆ, ಕೆರೆ ಕಟ್ಟೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ, ಅಮಾಯಕ ಮುಗ್ಧ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ' 'ಒಡ್ಡರಬೋಯಿ', 'ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ', ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಮುಂತಾದುವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗರತಿಯರು ತಾವೇ ಮನಃ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ ಬಲಿಯಾಗಲು ಮುಂದಾದರು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬಲಿಯಾದವರ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವರನ್ನು

ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಗರತಿಯರು ಬಲಿಯಾದ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕೆರೆಕಟ್ಟೆಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬಲಿಕೊಡುವರೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅವರು ಪಡುವ ಯಾತನೆ ತಲ್ಲಣ, ಹೃದಯಕಲಕುವಂತೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಬಲಿಯಾಗುವ ದುರ್ದೈವಿಗಳು ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುವುದು, ತವರಿಗೆ ಹೊರಡುವುದು, ಸಂದೇಶ ಕಳಿಸುವುದು, ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಗೋಳಿಡುವುದು, ದುಃಖಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಿಜವನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚುವುದು ಮುಂತಾದ ವರ್ತನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಚಡಪಡಿಕೆ, ಆತಂಕ, ತಲ್ಲಣ, ಅಸಹಾಯಕತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೌನವನ್ನೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧ ವಿಧಾನವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಇದು ಆಕೆಯ ಸಂಸಾರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥನಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. 'ತನ್ನಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಿಂತ ಕುಟುಂಬದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು' – ಇದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಲಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಡಲು ಸೊಸೆ ಭಾಗೀರಥಿಯು ಬಲಿಯಾಗುವ ವಸ್ತುವಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯು ಹಿರಿಯರು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕಾದುದು ಮೌಲ್ಯ ಅಂತ ನಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೆಳತಿಯ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಕಷ್ಟವನ್ನು 'ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕೊಡತಾರಂತ' ಎಂದು ಭಾಗೀರಥಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗೆಳತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಾಯಭಾರಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ದೃಡಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತೌರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ ರಕ್ಷಣೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಹತಾಶಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದ ಕ್ರೂರ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವುದು ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವಳ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದುದನ್ನು ಧರ್ಮಪತ್ನಿ, ಉಪಪತ್ನಿ, ಬಹುಪತ್ನಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷನ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಚಾಚಾರದಿಂದಾಗಿ ತುಂಬು ಕುಟುಂಬ ಹೋಳಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಹೆಣ್ಣು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇರುವಂತೆ ಗಂಡಸರ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ

ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲತಿಯರು ಹಾಡುವ 'ಸೊಸೆ ರೂಪಾಣಿ' ಕಥನಗೀತೆಯು ಒಂದು.

ರೂಪಾಣಿ ತನ್ನ ಪತಿಯ ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಖಂಡಿಸುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅತ್ತೆ-ಮಾವಂದಿರನ್ನು ಪತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ದಿಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿನ ರೂಪಾಣಿಗೆ, ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಕನೊಡನೆ ವಿವಾಹ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ ಪತಿ ಸೂಳೆಯರ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ರೂಪಾಣಿಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದರೂ ಪತಿಯಾದವನು ತನ್ನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದಾಗ ರೂಪಾಣಿ ತನಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಿಂದ ಪತಿ ಬದಲಾದಾಗ ರೂಪಾಣಿ ಅವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಗವ ಮಾಡಿ ನೀತಿಗೆಟ್ಟವನ ಜೊತೆ ಇನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡದು ಎಂದು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿಯೆ ಪತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ತವರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದರೂ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಮೆರೆಯುವ ಪತಿ ನನಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಸಿ ರೂಪಾಣಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ದಾಂಪತ್ಯ ವಿರಸದಿಂದ ತಾತ್ಸಾರಗೊಂಡ ಆಕೆ ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ಪತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾವೇ ಲೇಸೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಚಿತೆಯೇರುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಗಂಡನೂ ಚಿತೆಯೇರುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಚಿತೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಹೊಗೆ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಹೋಗುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ಗಂಡನ ಮರಣದ ತರುವಾಯ ಎಳೆಯ ಪ್ರಾಯದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಗಂಡನ ಚಿತೆಗೆ ದೂಡುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಹು ದಿನದಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಪುರುಷರ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಭಯಪಟ್ಟು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ಚಿತೆಯೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯರಿದ್ದರೆ, ಹಲವರು ಕ್ರೂರ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಅನೇಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತೆಯೇರುವುದರ ವೈಭವೀಕರಣವೇ ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಪತಿಯ ಜೊತೆ ಮರಣ ಹೊಂದಿ ಮಹಾಸತಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಉದಾತ್ತವಾದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕನಸು ಕನವರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತಲೆಬಾಗಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸೆ–ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋವು ಅಸಹನೆಯಿಂದಲೇ ಚಿತೆ ಏರುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ 'ಈರೋಬಿ' ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಪತಿ ಶಂಕರರಾಯ ಮಡಿದಾಗ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಚಿತೆಯೇರುವುದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಭಯಭೀತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಶ್ರಯ ಬೇಡಿ ತಂದೆಯ ಬಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ ಆದರೆ ತಂದೆಯು 'ನಿನ್ನಂತೆ ಬಾಳು ತಪ್ಪಿದೋರಿಲ್ಲವೆ' – ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಂದೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ರಕ್ಷಣೆ ಸಿಗದಿದ್ದಾಗ ಅಸಹನೆಗೊಂಡ ಈರೋಬಿ.

ಗಂಡ ಸಾಯೋಕಿಂತ ಮುಂಡ್ಯಾಗೋಕಿಂತ
ಕಂಡೋರ ಮನೆಯ ಕಸನ್ಹಾಕಿ ಸಾಯೋಕಿಂತ
ಕೊಂಡವನ್ನೋದೆ ಕಡುಲೇಸು

ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಅಡಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯನ್ನು ಈ ಸಮಾಜವು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನೆನೆದೇ 'ಈರೋಬಿ' ಸಾವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆಂದರೆ ಗಂಡ ಸತ್ತ ನಂತರದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪದರು–ಪದರಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವುಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಮೂಲ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಒಳತುಡಿತಗಳಿರುವದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ತಡಕಾಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯ ತೋರಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಮನೆಮಾಡಿವೆ. ಜನಪದರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಗಂಗೆ–ಗೌರಿ, ಕೊಂತ್ಯಮ್ಮ, ಅರ್ಜುನಜೋಗಿ ಹಾಡು, ಕೃಷ್ಣ ಋಕ್ಮಿಣಿ ಹಾಡು ಇವು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥನಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ. ದೇವೀರಿ, ಬಂಡುಮಾಡ್ಯಾನೆ ಕೊರಾಮ, ನಂಜುಂಡ, ಬೇಡಕಾಣೆ ಲಕ್ಕಿ ವುಡುಗಾಟ, ಕೃಷ್ಣಕೊರವಂಜಿ, ಸಂಪನ್ನೆ ಮುಂತಾದವು ಉತ್ತಮ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಸಹನೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ವಿಡಂಬನೆ, ವಿರೋಧ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೀಗೆ ಲೋಕಸಹಜ ಭಾವಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಎದುರಿಸಿದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಹಜ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ತಮ್ಮಂತೆಯೆ ತಮ್ಮ ದೈವವು ಇರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಜನಪದರ ಜೀವನವನ್ನು ಸಹ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ಗಂಗೇ-ಗೌರಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರಿಯ ಮದುವೆ ಶಿವನೊಂದಿಗೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಶಿವನು ಕೆಳವರ್ಗದ ಬೆಸ್ತರ ಜಾತಿಯ ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನು ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೌರಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪರುಷನು ಮದುವೆಯ ಆಚೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗೌರಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಗೌರಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡಿಸಿರುವ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುವುದು ಗೌರವವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೇಡಕಾಣೆ ಲಕ್ಕಿ ವುಡುಗಾಟ' - ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು.

ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ರಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಲಕ್ಕವ್ವ ಮತ್ತು ತುಳಸವ್ವ ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಹೆಂಡತಿಯರು ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರಿರುವ ರಂಗಯ್ಯ ಬೇರೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ಪುರುಷನನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಧ್ವನಿಯ ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ರಂಗಯ್ಯ ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಯಾಮಾರಿಸಿ ಚಾಮುಂಡಿ ಮನೆಗೆ ಸರಿರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ರಂಗಯ್ಯ ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಲಕ್ಕವ್ವ ರಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಮನೆಯ ಕದವನ್ನು ತೆಗೆಯದೆ ಬಾಗಿಲು ಕಾಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಅಪಮಾನ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನೀತಿ ಬಾಹಿರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದ ದುರಂತವನ್ನು ಸಾರುವ ಮೂಲಕ ಪುರುಷನ ಲಂಪಟತನವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಲಕ್ಕವ್ವ ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಪುರಾಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೂ ಅವಕ್ಕಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರತಂದು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯವೂ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ರಚನೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಾನ ಅಪೂರ್ವವಾದುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರಗಳು ನೆಪಮಾತ್ರವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಷಯಗಳು ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಮನದಾಳದ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ ವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕವಾದರೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ.

೩.೨.೩ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವೂ ಕಲಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿವೆ. ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾನವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಶ್ರಮಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತವು. ಅಂತೆಯೇ ಕಥೆಗಳು ಕೂಡ ದುಡಿಮೆಯ ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇವು ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿದ್ದು ಆಬಾಲವೃದ್ಧರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ರಂಜನೀಯತೆ, ಕಲಾತ್ಮಕತೆ, ಕಥನಾಂಶ, ಕಲ್ಪನಾಗುಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಥಾಹಂದರವನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಥೆಗಳು ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪನಾ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಮನದಾಳದ ಸಮಸ್ತ ಭಾವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಈ ಕತೆಗಳು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಜಿ ಕಥೆಗಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ನಾಯಕ – ಖಳನಾಯಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕುಮಾರಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳು, ಉಳಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಲತಾಯಿ, ಮಲಮಗಳು, ಮಾಟಗಾತಿ ಮುಂತಾದವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇತರೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಿಂದಲೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಒಂದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡುವುದನ್ನೇ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ

ಸಂಕೇತವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಯಕ ಬದುಕನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಡುವ ಜೀವನದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಖಳನಾಯಕ ನಾಯಕನಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾಯಕ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದಂತಹ 'ಕಥೆ ಕೇಳೇ ಗುಬಲಾಡಿ' ಕಥಾ ಸಂಕಲನದ "ಕಳ್ಳನ ಹಿಡಿಯೋದ್ಹೆಂಗೆ" ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ದಿಟ್ಟತನಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಡವನ ಮಗಳು ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡ ಬಂದ ರಾಜನ ಸೈನ್ಯವನ್ನೇ ತಡೆದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ರಾಜನಿಗೆ ತಿರುಗೇಟು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಅರಸನ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಡ್ಡು ಹೊಡೆದು ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಸಾಹಸಗಳು, ಶೋಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನ ಕಥೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪಾರುಮಾಡುವುದು, ಸತ್ತವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿಸುವುದು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವಪರತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ಪುರುಷರು ತಾಯಿಯರ ಹೆಂಡತಿಯರ ವಶದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರರಾವ್ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ 'ಘಾಟಿ ಸೊಸೆ' ಎಂಬ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತನಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡು ಎದೆಗುಂದದೆ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ದುರ್ಬಲವಾದ ಗಂಡನಿಗೂ, ಪರಿಪರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅತ್ತೆಯನ್ನು, ಹಾಗೆ ಸಮಾಜ ಘಾತುಕರಾದ ದರೋಡೆಕೋರರನ್ನು, ಕೊನೆಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯನ್ನೆ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ತನ್ನ ಜಾಣತನವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ತನಗೆದುರಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಕೂಲತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಯಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ಹೆಂಗಸರೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸವತಿಯರು, ನಾದಿನಿಯರು, ಮಲತಾಯಿಯರು ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಗಂಡು ಪಾತ್ರಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಡ್ಡುವ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಬದುಕುವ ಜೀವನಪಾಠವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಮಡಿದ ರಾಜಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಮಾತನಾಡುವ ಗೊಂಬೆ" (ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ - ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು) ಕಥೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯು ಗಂಡನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಮಾರ ಮೊದಲೇ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಥಾನಾಯಕಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಆ ಮೃತಶರೀರವನ್ನು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗಿಂತ ಕಿರಿಯವಳಾದ ದೊಂಬರ ಹುಡುಗಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಗಂಡು ಜೀವ ಬಹಳ ಅಮೂಲ್ಯವಾದುದು. ಗಂಡನಾದವನು ಸದಾ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಧೀನನಲ್ಲ; ಕಿರಿಯ ವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಆತನನ್ನು ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಶದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಅಧೀನಳು, ಗಂಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿಯೇ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಪೈಪೋಟಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಥೆಗಳ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕ-ತಮ್ಮ, ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದಿನಿಯರು, ಅಳಿಯಂದಿರು, ಅತ್ತೆಯಂದಿರು, ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ, ಸವತಿಯರು, ತಾಯಿ-ಮಗ, ಅಪ್ಪ-ಮಕ್ಕಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಪರಸ್ಪರ ವೈರ, ಮೋಹ, ವಿದ್ರೋಹ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡ ಕುಟುಂಬದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

೩.೨.೪ ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು

ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಸತ್ವವನ್ನು ಬದುಕಿನ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗಾದೆಗಳು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗಾದೆ ಅಪಾರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು

ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. ಬದುಕಿನ ಆಳ ಅಗಲಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಬದುಕಿನ ಸಾರವೇನು, ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದ ಆಯ್ದುಕಟ್ಟಿರುವಂತಹ ಗಾದೆ ಸಮರ್ಥವಾದಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ. ಆಡುಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸತ್ವ ತಂದುಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಗಾದೆಗಳಿಗಿದೆ. ಕಿರಿದರಲ್ಲಿ ಹಿರಿದರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ, ಟೀಕೆ, ವಿಡಂಬನೆ, ಚುಚ್ಚುಮಾತಿನ ಚಾಟಿ ಹೊಡೆತ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಬಂಡಾಯ ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿವೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಆಕೆಯ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ತವರುಮನೆಯ ಮಗಳಾಗಿ, ಅತ್ತೆ ಮನೆಯ ಸೊಸೆ, ಹೆಂಡತಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜೀವಿತ ಮರಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯ ಮುದ್ದಿನ ಮಗಳಾಗಿ, ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಅತ್ತೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ, ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣು ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗ ಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನು ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯಮದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆಯ ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸದೆ ಕುಟುಂಬದ ಹಿತಕ್ಕೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಗೆ, ಭಂಗತರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಾರೆ ಮಾಡಿದರೂ ಆಕೆ ಸಿಡಿದೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ "ಒಲಿದರೆ ನಾರಿ, ಮುನಿದರೆ ಮಾರಿ" ಎಂಬಂತಹ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ 'ಹೆಣ್ಣು ಹಡೆದು ಅಳಿಯನ ಪಾಲು', 'ಗಂಡು ಹಡೆದು ಸೊಸೆಯ ಪಾಲು' ಅತ್ತೆಯೆಂದರೆ ಮಾಗಿದ ಸೊಸೆ, ಸೊಸೆಯೆಂದರೆ ಮೊಳಕೆಯಂಥ ಅತ್ತೆ, ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಅತ್ತೆಗೊಂದು ಕಾಲ, ಸೊಸೆಗೊಂದು ಕಾಲ. ಸೊಸೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಬರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅತ್ತೆಯ ಕಾಲ ಆರಂಭವಾದರೆ ಸೊಸೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟು ಪಕ್ವಗೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸೊಸೆಯ ಕಾಲ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಣಗಾಡುವುದು ಸಂಸಾರದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗೆಯೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಅಮಾಯಕನಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಅಮಾಯಕತೆ ಅಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಜಾಣನಡೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಜಗಳ ಉಂಡು ಮಲಗುವ ತನಕ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು, ಸಹನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಚಾರಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಗಾದೆಮಾತುಗಳಿವೆ. ಖಾಯಂ ಸೂಳೆಯೇ ಹೆಂಡತಿ, ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಹೆಂಡತಿಯೇ ಸೂಳೆ. ರಂಡಮುಂಡೆಯ ಮಗ ರಾಜಕುಮಾರ, ಸೂಳೆಯ ಮಗ ಸುಬೇದಾರ, ಮುಪ್ಪಿನಸೂಳೆ ಮಹಾಪತಿವ್ರತೆ, ತೊಡೆ ಏರಿದವಳು ತೋಳಿಗೆ ಬಾರಳೆ ಇವೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನೀತಿ

ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ಸರಕಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

"ಏಳಲಾರದವಗೆ ಏಳು ಜನ ಹೆಂಡ್ರು ಮೇಲೊಬ್ಬಳು ಸೂಳೆ" – ಪುರುಷ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಆಳುವವನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವಂತಿದೆ ಮೇಲಿನ ಗಾದೆಮಾತು. ಹಲವು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಖಯಾಲಿ ಮತ್ತು ಗೌರವದ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಗಂಡಿಗೆ ಚುರುಕು ಮುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. 'ಆಳುವವನಿಗೆ ಹತ್ತು ಮಂದಿ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಿರಸ್ಕಾರದ ನುಡಿ ಇದು. ಹೆಣ್ಣು ಕಟ್ಟುವವಳಾದರೆ ಗಂಡು ಅದನ್ನು ನಿರಂತರ ಮುರಿಯುತ್ತಾ ಸಾಗುವುದನ್ನು ಹೊಣೆಗೇಡಿತನವೆಂದೇ ಅವಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆಯೂ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರಳಾಗಿ ಬಾಳಬಲ್ಲೆನೆಂಬುದನ್ನು "ಬುಟ್ಟುಸೂಳೆ ಕೆಟ್ಟೋದಳೆ, ಬೆಟ್ಟಕೋಯ್ತಳೆ ಬಿದಿರು ತತ್ತಾಳೆ ಪುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆತಾಳೆ ಮಾರ್ತಾಳೆ" ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಅಧೀನ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಹೆಣ್ಣು ಸೋಮಾರಿಯಲ್ಲ, ಅವಲಂಬಿಯಲ್ಲ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಮಾತು ಮುಂದೆ ಹೊಲ ಹಿಂದೆ' – ಎಂಬ ಗಾದೆಮಾತು ಪುರುಷರನ್ನೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ರಚನೆಯಾದದ್ದು. ಗಂಡು ಮಾತಿನ ಶೂರ ಮಾತಲ್ಲಿ ಮನೆಕಟ್ಟುವವ, ಹೆಣ್ಣು ಶ್ರಮಜೀವಿ ದುಡಿದು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡುಮಾತನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದಾನೆ ಅದನ್ನೆ ತನ್ನ ಸುರಕ್ಷತೆಗಾಗಿ ಜಾಣತನದಿಂದ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ವಂಚನೆಗೂ ಬಳಸುತ್ತಾನೆಂಬ ಸೂಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

'ಹಿರಿಯಕ್ಕನ ಚಾಳಿ ಮನೆಮಂದಿಗೆಲ್ಲ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜರಿಯಲೆಂದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ನೀತಿ ನಿಜಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆ ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಕೆಗೆ ರಿಯಾಯಿತಿ ಇಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದರೂ ಅದರ ಹೊಣೆ ಹೊರಬೇಕಾದವಳು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಎಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಹೆಣ್ಣು ತನಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ನಾರಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾರಿ ಎಂದು ಗಂಡು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಒಲಿದರೆ ನಾರಿ, ಮುನಿದರೆ ಮಾರಿ, ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಳು ಒಲುಮೆಯಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೧ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೨ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೩ ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೪ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೫ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೦೪. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

೪.೧ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಮಾದೇಶ್ವರರ ಭಕ್ತ ಸಮೂಹ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಚಾಮರಾಜನಗರ, ತುಮಕೂರು ಹಾಗೂ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿದಂತೆಯೂ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಗಡಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿರುವ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ಕಂಸಾಳೆಯವರು, ನೀಲಗಾರರು, ಗಣೆಯವರು, ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಆನಂತರ ಪೂರ್ಣ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹತ್ತು ಜನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗಾಯಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸುದೀರ್ಘ ಮುನ್ನುಡಿಯೊಡನೆ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರರವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೩೦,೦೦೦ ಪಂಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ನಂತರ ಹೊರಬಂದ ಅನೇಕ ಏಕಗಾಯಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವೂ ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಹಾಡಿರುವವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರು ಮತ್ತು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವವರು ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್. ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ೧೬,೦೦೦ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವವರನ್ನು 'ಕಂಸಾಳೆಯವರು' ಅಥವಾ 'ದೇವರಗುಡ್ಡರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲು ಹಾಡುವಾಗ ಇವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕಂಚಿನ ತಾಳಗಳಿಗೆ 'ಕಂಸಾಳೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇವರನ್ನು ಕಂಸಾಳೆಯವರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಬಹುಪಾಲು ಕಂಸಾಳೆ ತಂಡದವರು ಹಾಡುವ 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಸಾಲುಗಳು (ಭಾಗಗಳು) ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರು ಹಾಡಿರುವ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೇ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವಾಗ 'ಇಕ್ಕೇರಿದೇವಮ್ಮನ ಸಾಲು' ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಇವರು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ 'ಏಳು' ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಸಾಲುಗಳಿರಬೇಕು. ಗಾಯಕರಿಂದ

ಗಾಯಕರಿಗೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಗುವ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮುಖ್ಯ ಗಾಯಕನೂ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವ 'ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು' ೬೨೪೦ ಪಂಕ್ತಿಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿದೆ. ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ತಂಡದವರು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಮಾದಪ್ಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲು, ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಸಾಲು, ಶ್ರವಣದೊರೆ ಸಾಲು, ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನ ಸಾಲು, ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಸಾಲು, ಮಂಗಳಾರತಿ ಭಾಗಗಳಿವೆ.

- **ಸಾಧ್ವಿ ಶಿರೋಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ**

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಭಾರತೀಯ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗ, ಸಂಯಮ, ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆ ಇವುಗಳನ್ನೇ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುತ್ತ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜಾಲವನ್ನೇ ನೇಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಸೀತೆ, ಸಾವಿತ್ರಿ, ಮಂಡೋದರಿ, ದ್ರೌಪದಿ, ಶಕುಂತಲೆ ಮುಂತಾದವರು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ದನಿಯಿದೆ, ಆತ್ಮಗೌರವವಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಅವಳು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೋರಾಟದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ, ಸಂಕಮ್ಮ, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಮವ್ವೆ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಪತ್ನಿಯಾದ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. "ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನು ತನ್ನ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಯಜಮಾನ್ರಿಗೆ ಕೈಕಾಲಿಗೆ ನೀರುಕೊಟ್ಟು ಕಾಲಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡ್ದಳು ಪತಿವ್ರತಾಧರ್ಮ" ಜುಂಜೇಗೌಡ ಅವಳ ಯಜಮಾನ ಅವನಿಗೆ ಎಂದೂ ಎದುರಾಡದ ಸಾಧ್ವಿ ಶಿರೋಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ. ಇಂತಹ ಹಾಲುಮತಸ್ಥ ದಂಪತಿಗಳಾದ ಆಲಂಬಾಡಿ ಡೊಳ್ಳೊಟ್ಟೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತವನ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮರನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭೇಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

'ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದವರಿಂದ ಗುಡಿಗೋಪುರ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸರ್ಕಾರದವರ ಕೈವಶವಾಗಿ ಬಿಡ್ತೀನಿ' ಎಂದು ಮಾದೇಶ್ವರ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಂದ ನಾನೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಪೂಜಾರಿಯ ನೇಮಕ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಗೆದು ಜುಂಜಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಕ್ಕಲು ಕಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ಧಾನ್ಯದ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಬೇಕಿದ್ದುದು ಒಂದಂಕಣದ ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಪೂಜೆ ಮಾಡಲು ಪೂಜಾರಿಯ ನೇಮಕ. ಈ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಜುಂಜಪ್ಪನು "ಒಂದೊಂದಕಣ ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನ ಕತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಮಾಂಗಲ್ಯವು ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಎದುರಾದಾಗ ಮಾದಪ್ಪ ಕಷ್ಟಕೊಟ್ಟು ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕಾಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅವಳಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದರೆ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಿಸು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯೋದು. ಈ 'ಒಕ್ಕಲು' ಎನ್ನುವ ಪದವೆ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಕೃಷಿ ಸಂಗೋಪನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಯಕರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಹಸು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಲು ಕೊಡಬೇಕಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಅದು ಸಾಕಿದ ಹಸುವಾಗಿದ್ದು ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೆಲೆನಿಂತ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ತರದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದ ಈ ತಳವರ್ಗದ ನಾಯಕರು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು ಈಗಾಗಲೇ ನೆಲೆಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ದೈವಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲವೇ ಹೋರಾಡಿ ತಮ್ಮ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾದಪ್ಪನು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನಿಂದ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಕಣ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಲಭಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಾನಾ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವೆಂಕಟರಮಣಸ್ವಾಮಿಯ ಒಕ್ಕಲು ನಾನು ನಿನಗೆ ನಾನೆಂತು ಒಕ್ಕಲುವಾಗಲಿ ಎಂದು ಜುಂಜಪ್ಪ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾದಪ್ಪನು "ನೀನು ನಿನ್ನ ಒಕ್ಕಲು ಬಿಡಬೇಡ, ನಿನ್ನ ಮನೆದೇವ್ರ ಹೆಸರೇಳಿ ಎರಡು ಬೆಳ್ಳಿನಾಮ ಇಟ್ಕೋ ನನ್ನ ಹೆಸ್ರ ಹೇಳಿ ಮಧ್ಯ ಇರುವಂತ ಕೆಂಪುನಾಮ ತಗುದ್ಬುಡು" – ನನಗೆ ನೀನು ಒಕ್ಕಲಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಲು ಒಪ್ಪಿದ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಮಾತಿಗೆ ಪತ್ನಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಎದುರಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಿಬ್ಬರೂ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಬ್ಯಾಡ ಗಂಪಣದವರನ್ನು ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗಿ ನೇಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪನವರು ಆಲಂಬಾಡಿ ಹಾಲುಸಾಗರವಾಗಲಿ,

ಆಲಂಬಾಡಿಯಿಂದ ಹಾಲರಬಿ ಸೇವೆ ಆಗಬೇಕೆಂದರು. ಹೀಗೆ ಹಾಲುಮಜ್ಜನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬಾಡಿ ದಂಪತಿಗಳು ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ.

- **ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು**

ಏಳುಮಲೆ ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಏಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬೇಡಗಂಪಣದವರು ಮಾಡುವಂತಹ ಪೂಜೆ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಇಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಚ್ಚೆಳ್ಳಿನ ಮಜ್ಜನವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ ಅಂತಹ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನೋಡಲಾಗಿ ಒಡಕೆಹಳ್ಳದ ಬಿದರಕ್ಕಿ ಹಲಗೇಗೌಡನ ಮಗಳು ಹೊನ್ನುಣುಸೆ ಕಾಳಮ್ಮ ಕೆಂಪಯ್ನ ಹಟ್ಟಿ ಕೆಂಡೇಗೌಡ ನೆನಪಾಗುವರು. ಬೇವಿನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನೋ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಜಿಪುಣತನ ಮತ್ತು ಹಠಮಾರಿತನಗಳ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೂಲಿನಾಲಿ ಮಾಡಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದು ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆದ ಕಾಳಮ್ಮ ಇವತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯಳಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಹಟ್ಟಿ, ಗಂಧದ ತೊಟ್ಟಿ, ಗಾರೆ ತೊಟ್ಟಿ, ಚಿನ್ನದ ತೊಟ್ಟಿ, ರನ್ನದ ತೊಟ್ಟಿ, ದನಗಳ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನದ ಗೂಟ ಹೀಗೆ ಅವಳ ಸಂಪತ್ತು ತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ನಿನಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತೇನೆ; ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಸಮಪಾಲು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಬಡತನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವಚನಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ಎಳ್ಳಿನ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ನೀಡಿ ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆ ಮಾದಪ್ಪ ಆಕೆಯನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮಾದಪ್ಪ ಈಕೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಬಯಸುವುದು ಎಳ್ಳಿನ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯಿಂದ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಳಮ್ಮ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 'ಎಳ್ಳು' ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯ ಈ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂತಹ ಕೃಷಿ ಕುಲವನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದಪ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಜೊತೆಗಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕುಲ ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಈಕೆ ಎಂತಹ ಜಿಪುಣತನದ ಹೆಣ್ಣೆಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಇಂತಹ ಜೀವಂತ ನಿದರ್ಶನಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅರ್ಧಪಾವು ಹಾಲನ್ನು ಏಳು ಜನ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಂಚುವುದು, ಎಳ್ಳು ಬಡಿಯುವ ಆಳುಗಳು ಎಳ್ಳು ತಿಂದರೆ ಕೊಡುವ ಕೂಲಿಯಲ್ಲಿ

ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಎಳ್ಳು ತಿಂದಿರುವುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ನೀರನ್ನು ಮುಕ್ಕಳಿಸಿ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಉಗಿಸುವುದು, ಇರುವೆಗಳು ಸಹ ಎಳ್ಳುಕಾಳನ್ನು ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗದಂತೆ ಕಣದ ಸುತ್ತ ಹುಣುಸೆಬರಲಿನ ಕೊಂಡ ಮಾಡಿಸುವುದು ಆಕೆಯ ಜಿಗುಟುತನದ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದಪ್ಪ ಇಂತಹ ಮುಂಡೆ ಮಕ್ಕಳ ಧರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಧರ್ಮ ಹೆಚ್ಚಾಗ್ತದೆಂದು ಕಾಳಮ್ಮನ ದುಡವ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ನನ್ನ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಒಕ್ಕಲಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಇವಳ ಬಿಡಬಾರದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೇ ಕಾಡಿಸಿದರೂ ಒಂದು ಕಾಳು ಕೊಡುವಂತಹ ಮಗಳಲ್ಲ ನಾನು, ನನ್ನ ಏಳು ಹುಂಡಿ ದನಗಳನ್ನು ಕಿರುಬ ಕಿತ್ತಾಡ್ಕಂಡು ತಿಂದರೂ ಸರಿಯೇ, ನನ್ನ ಗಂಡ ಕೆಂಡೇಗೌಡ ಹಿಂಬೇದಿ ಮುಂಬೇದಿ ಬಂದು ಅಲ್ಲೇ ಸತ್ತೋದರೂ ಸರಿಯೆ, ಜನಗಳು ಕಾಳಮ್ಮ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಮುಂಡೆ ಸಂಜೆ ಮುಂಡೆ ಬೆಳಗಿನ ಮುಂಡೆ ಅಂದ್ರೂ ಕೂಡ, ನನ್ನ ಎಳ್ಳಿನ ರಾಶಿ ಉರ್ದು ಬೂದಿಯಾದ್ರೂನುವೆ, ಏಳು ಜನ ಮಕ್ಕಳು ಸೊಸೆಯಂದಿರು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ಮಲಗಿದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೂ ದಾನ ಕೊಡುವವರ ಮಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಳಮ್ಮ ಕಡ್ಡಿ ತುಂಡು ಮಾಡಿದಂತೆ ಹೇಳುವಳು.

ಮಾದಪ್ಪ ಇಂತಹ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳಿದರೆ "ನಿನ್ನ ಹೆಂಡ್ತಿ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕುಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತು ತಲೆಕೂದ್ಲು ಉದುರೋಗಿದ್ದದೆ", ನಿನ್ನ ಗಂಡು ಮಕ್ಳು ಉಳಿಮೆ ಮಾಡಿ ಗುಳಗುದ್ಲಿ ಸವೆದು ಹೋಗಿದ್ದೂದೆ" "ಅದಕ್ಕೆ ನಿನಗೆ ಬಿಕ್ಷಾ ಕೊಡಲೆ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಜಿಪುಣತನ, ಹಠಮಾರಿತನವನ್ನು ತನ್ನ ಸಿರಿಸಂಪತ್ತು ನಾಶವಾದರೂ, ವಂಶ ಹಾಳಾದರೂ ಬಿಡಲೊಲ್ಲದ ಕಾಳಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರದ, ತ್ಯಾಗಗುಣವಿಲ್ಲದ ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಇವುಗಳ ನಾಶವನ್ನು ಅಥವಾ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು 'ಕಾಳಮ್ಮನ ಸಾಲು' ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸೊಸೆಯರೊಂದಿಗೆ ಕೆಂಪಯ್ಯನ ಹಟ್ಟಿ, ಕುರುಟ್ಟಿ ಹೊಸೂರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅನ್ನೆಸೊಪ್ಪು ಕೊಯ್ದು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲಾದರೂ ಅವಳ ಅಹಂಕಾರ ಅಡಗಿರಬಹುದೆಂದು ಮಾದೇವ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಾಳಮ್ಮನ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆನಂತರ ಭಾಗ್ಯ ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಕ್ಕಲಾದರೆ ಮರಳಿ ಭಾಗ್ಯ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಕಾಳಮ್ಮ "ತಿರುಗಿ ಹೋಗಿ ನಾಚಿಗೆ ಇಲ್ದೆ ನಾನವುನ್ನ ಕೇಳೋದಿಲ್ಲ ಇನ್ನಾವ ದೇವ್ರಿಗಾದರೂ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತೀನಿ ಹೊರತು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ – ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಮೇಲಾಗಿ "ಮಾದಪ್ಪನೇನು ಭಾಗ್ಯವ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ಬಂದು ಕೊಡ್ಲಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ತಂದೆ ಅಲಗೇಗೌಡ ಮಡಗಿದ ಹೊನ್ನು ಬಂಗಾರ ಕೊಟ್ರು ಆ ಎರಡು ಗಡಿಗೆ ಹೊನ್ನು ಬಂಗಾರದಿಂದ ನಾನು ಐಶ್ವರ್ಯವಂತಳಾಗಿದ್ದೆ" – ಎಂದು ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬಂದುದಕ್ಕೂ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಮಾದಪ್ಪ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

- **ಸತ್ಯುಳ್ಳ ಶರಣೆ ಸಹನಶೀಲೆ ರಾಮವ್ವೆ**

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ 'ಸರಗೂರಯ್ಯಸಾಲು' ಮಾದೇಶ್ವರ ಪಂಥ ನೆಲೆಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಎಂತಹ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಗೂರು ಮೂಗಯ್ಯನ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯೋಕಥನ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತನ್ನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದಪ್ಪ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. ಆತ ಏಳುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಮೇಲೆ ಎಣ್ಣೆಮಜ್ಜನ ಸೇವೆಗೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಶೈಲ ಮೈಲಾರ ಮೂಲದ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಶೈವಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವ ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಡುಕುತೊರೆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಮೇಲುಕೋಟೆ ಚೆಲುವ ನಾರಾಯಣ, ಪಟ್ನದ ಪಟ್ಟದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಇವರುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಒಕ್ಕಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒಕ್ಕಲನ್ನು ಪಡೆದೇ ತೀರುತ್ತೇನೆಂದು ಮಾದೇಶ್ವರ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆ ಸೆಣಸಿ ಸಮನ್ವಯತೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಸಾಧಿಸಿ ತಾನು ಒಂದು ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆತನ ಉದ್ದೇಶ. ಹೀಗಾಗಿ "ನಿನ್ನ ಒಕ್ಕಲಲ್ಲಿ ನಿಜಶರಣರಾಗಿರುವವರನ್ನು ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನ ಸೇವೆಗೆ ನನಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಕೊಡು" – ಎಂದು ಮಾದಪ್ಪ ಮಲ್ಲಯ್ಯನಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಸರಗೂರ ರಾಮವ್ವೆ ಮತ್ತು ಮೂಗಪ್ಪ ಸೂಕ್ತವಾದವರು ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆದುಕೋ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸರಗೂರಯ್ಯ ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಗೌರವ್ವೆ ಉಪ್ಪಲಿಗ ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದು ಉಪ್ಪು ಮಾರುವ ಕಾಯಕ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಮಾದಪ್ಪ ಬಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಗೌರವ್ವೆ "ನಮ್ಮಮ್ಮನ ಮನೆದೇವರು ಮಲ್ಲಣ್ಣ, ಗಂಡನ ಮನೆ ದೇವರು

ವೆಂಕಟರಮಣಸ್ವಾಮಿ, ನಾವು ಪರದೇವರಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ"- ಎಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪವಾಡ ಮೆರೆದು ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಮಗ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಮದುಮಗನಾದಾಗ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ದಿನ ಎಣ್ಣೆಮಜ್ಜನ ನಡೆಸಿಕೊಡುವ ಒಕ್ಕಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಮವ್ವೆ ಮೂಗಯ್ಯನ ಪತ್ನಿ ಸತ್ಯವಂತೆ, ಭಾಗ್ಯವಂತೆ, ಶರಣೆ. ತನ್ನ ಪೆದ್ದ ಗಂಡನೊಡನೆ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಗೆಡದೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಹನಶೀಲೆ ಸಾಧ್ವಿ, ಕೊತ್ತೆಗಾಲದ ಹೆಣ್ಣಾದ ಇವಳು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದವರು. ಯಾರು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಮಾದಪ್ಪನ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದ ರಾಮವ್ವೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೇಳಿದುದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಪ್ಪಿದ ನಂತರವೇ ಅವನ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾಳೆ.

- **ಆತ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಸಂಕಮ್ಮ**

ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ ಸಂಕಮ್ಮನದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಗಂಡನ ಮನೆಯವರ ಹೀಯಾಳಿಕೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ತನ್ನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನ ಸಂದೇಹ. ಇಷ್ಟಾದರೂ, ಒಂದುಮಟ್ಟದವರೆಗೂ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಸಂಕಮ್ಮ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನಗೆ ಗಂಡನಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಹಿಂಸೆಯಾದರೂ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತನ್ನ ಗಂಡ ಅವಳಿಗೆ ಯಜಮಾನನೆ. ಅವನ ಬದುಕೇ ಅವಳ ಬದುಕಾದ್ದರಿಂದ ಗಂಡನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಕ್ರೂರವಾದ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳೂ ಸಹ ಸೋಲಿಗರಿಗೂ ಮಾದೇಶ್ವರಿನಿಗೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂಬ ಪವಾಡ ನಡೆದ ಮೇಲೂ ಕೊಟ್ಟಮಾತಿನಂತೆ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಗುಡ್ಡನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುಬಿಡಲು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮತ್ತಾಕೆಯ ಗಂಡ ಸೀಲಯ್ಯ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದಂಪತಿಗಳ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅಂಶಗಳೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಒತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯ

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬೆರೆಯುವಲ್ಲಿ ತಾಕಲಾಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಂತಿದೆ. ಮುಖ್ಯ ಧಾರೆಯೊಳಗೆ ಬೆರೆಯಲು ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಂಕಮ್ಮ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ, ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸೋಲಿಗರ ನೀಲಯ್ಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪ್ರಮುಖ ನಾಯಕ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಭಾವಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿನಾಯಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವವನು ಸೋಲಿಗರ ನೀಲೇಗೌಡ. ಈತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಠುರನೆಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬುಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವಿನ ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆ ಸಾಧಕ ಈ ಸೋಲಿಗರ ನೀಲೆಗೌಡ. ಸಂಕಮ್ಮ ಸೋಲಿಗರ ಸುಂದರಿ, ಶಿವಶರಣೆ, ಶೀಲವಂತೆ, ಏಳೇಳು ಹದಿನಾಲ್ಕು ದೊಡ್ಡಿ ತಿರುಗಿದರೂ ನೀಲೆಗೌಡನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಿಗದೇ ಹೋದಾಗ ಸಂಕಮ್ಮ ಇವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಕಮ್ಮನ ನಡೆ-ನುಡಿ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತ ನೀಲೆಗೌಡ ಅವಳನ್ನೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ನೀಲೇಗೌಡನ ದೊಡ್ಡಿಯ ಕೂಡು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದಿನಿಯರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿ ಬಾಳುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನೀಲೆಗೌಡ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಬಂಧಬಳಗದಿಂದ ದೂರಾಗಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕುಲಾಚಾರದ ಪ್ರಕಾರ ವಾರ್ಷಿಕ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂಟಿ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದ ಅತ್ತ ಕುಲಾಚಾರದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡ ನೀಲೆಗೌಡ ತಾನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಲು ಸಂಕಮ್ಮನಿಂದ ಭಾಷೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂತಹುದೇ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೂ ಯಾರಿಗೂ ಮನಸೋಲುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾತು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದು ನೀಲೇಗೌಡನ ವಾದ. ಆದರೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಗಂಡನ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಬಲವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾನೇ ಮೆಚ್ಚಿ ಮದುವೆಯಾದ ಶೀಲವಂತ ಹೆಂಡತಿ ಬಗ್ಗೆ ನೀಲೆಗೌಡ ಆಕೆಯ ಕನಸು-ಮನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿಯದ ಆಕೆ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆಂದರೆ "ಕಟ್ಟಿದ ತೆರವ ತಕ್ಕಂಡು ನೀನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಯ್ಯ ಮಡದೀಯ" – ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡನನ್ನೇ ಬೇಕಾದರೆ ಬಿಟ್ಟೇನು ಆದರೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಂದುಕೊಂಡು ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಡಲಾರೆನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಳು.

ಇದರಿಂದ ವ್ಯಗ್ರನಾದ ನೀಲೆಗೌಡ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗದೆ ಇರಲಾರ, ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ನಂಬಲಾರ. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಮಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆ ಬಲ್ಲ ಅವನು ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಡಬಾರದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಯ್ಯಾ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೂಜಿ ಹಾಕವನೆ
ಕರ್ಣಕೆ ದಬ್ಬವ ಬಡದವನೆ
ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಗ ಹಾಕವನೆ
ಹಿಂಗೈ ಮುರುದು ಕಟ್ಟವನೆ
ಕಾಲಿಗೆ ಬೇಡಿ ಹಾಕವನೆ
ಮುದುರಿ ಮೂಟೆ ಕಟ್ಟವನೆ
ಮೊಕಣ್ಣಾಗಿ ಕೆಡುಗವನೆ
ಎತ್ತುಲಾರದ ಗುಂಡ ತಂದವನೆ
ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಮಡಗವನೆ
ಅಯ್ಯಾ ನಗ್ಗಾಲು ಮುಳ್ಳ ತಂದವನೆ
ಮಗ್ಗಾಲು ಹಾಸಿಗೆ ಮಾಡಾವನೆ

ಇಂತಹ ವಿವರಗಳು ಸಂಕಮ್ಮ ಅನುಭವಿಸಿದ ಪರಮಯಾತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಲಿ ಪರರು ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮನೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಾರದೆಂದು ಗುಡಿಸಲು ಸುತ್ತ ಮೋಡಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಘನಘೋರ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಂಕಮ್ಮ ತನ್ನ ಕಷ್ಟ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಲವು ದೇವರ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವಂತೆ ಆಕೆ ಮೊದಲು ಗಂಡನ ಮನೆಯ ದೇವತೆಗಳಾದ ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರಮಣ, ಮೇಲುಕೋಟೆ ಚೆಲುವನಾರಾಯಣ ಅಕ್ಕಮ್ಮ ಬಿಕ್ಕಮ್ಮ, ಮೂಗೂರು ತಿಬ್ಬಾದೇವಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಷ್ಟ ಪರಿಹರಿಸಲು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವರಾರು ಈಕೆಯ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿತ್ರಣ ಹಾಗೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಪಂಥಗಳು, ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುವಂತದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ನೀಲೆಗೌಡ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮಾದಪ್ಪ ಸಂಕಮ್ಮನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ

ಸಂಕಮ್ಮ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ದೈವಗಳು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಮನೆಯ ದೇವರು ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಸಂಕಮ್ಮ ಹಾಕಿದ ಕಣ್ಣೀರು ಅನ್ನೋದು ಏಳುಮಲೆ ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯಾಗಿ ಹರಿಯಿತು. ಆಗ ಮಾದೇಶ್ವರ ಗಕ್ಕನೇ ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ಇದು ಯಾರ ಕಣ್ಣೀರೆಂದು ನೋಡ್ತಾನೆ. ಇದು ತನ್ನ ಕುಲದ ಒಕ್ಕಲು ಮಗಳಾದ ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಣ್ಣೀರೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇವಳ ಕಷ್ಟ ಕೇಳದೇ ಹೋದರೆ ಪರಿಹರಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಇಲ್ಲ, ಬೆಳೆ ಇಲ್ಲ, ನನ್ನ ಏಳು ಮಲೆ ಕೈಲಾಸ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತೇಳಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಂಕಮ್ಮನ ಮನೆಯ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಓಡೋಡಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಬಂಧಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ ಮಾದಪ್ಪ ಅವಳಿಗೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಟ್ಟು ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಳತೋಟಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ತಾನು ಬಂಜೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ರುಜುವಾತುಪಡಿಸಲು ಅನೈತಿಕತೆಯೆಂಬ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಮೂಲಕ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ಕುಲದೇವತೆಯಾಗಿ ಬಂಜೆತನ ಪರಿಹರಿಸಿ ಮಕ್ಕಳ ವರಕೊಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಹೀಯಾಳಿಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಮ್ಮನ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ನಾಗಬೆತ್ತದಿಂದ ಬರೆಯುವುದು ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡಿದ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಕೆ ಹೊಸಿಲು ದಾಟಿ ಬರುವುದು ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬರುವುದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

೪.೨ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯ. ನೀಲಗಾರರೆಂಬ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ. ಈ ನೀಲಗಾರರನ್ನು ಮಂಟೇದಾವರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಮಂಟೇದಯ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅವಳಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದಾದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಎರಡನೆಯದು. ಇವೆರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಹಾಡುವ ಕಂಸಾಳೆಯವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ನೀಲಗಾರರು ಒಂದೇ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆ ಇಲ್ಲದೆ

ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಂತೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಉತ್ತರದೇಸದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ 'ನಿಜಶರಣತತ್ವ' ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದವನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಯಾಣ ಕೈಕೊಂಡ ಈತ ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳು, ಸಾಮ ದಾನ ಭೇದ ಮುಂತಾದ ಚತುರೋಪಾಯಗಳಿಂದ ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕಿದ ರೀತಿ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಗಾಯಕರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿ 'ಶ್ರೀಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ೧೯೭೩ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ೬೪೧೦ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಅನಂತರ ಮೈಸೂರಿನ ಎಚ್.ಮಹದೇವಯ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗಡಿಗರು ಹಾಡಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ೧೯೯೭ ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಏಕಗಾಯಕ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೭೫೦೦ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಆವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ' ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ 'ಮಂಗಳಾರತಿ' ಇವೆರಡನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟು ಎಂಟು ಸಾಲುಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಗಗಳು ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ಈ ದೀರ್ಘ ಕಥನವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸ್ವಯಂಭೂ, ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಮತ್ತು ಸಕಲ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರಣ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಶರಣರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕುಷ್ಠರೋಗಿಯಂತೆ ವೇಷತಾಳಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ತೆರಳಿ ನಾನಾರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ಅವರ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೊದಲ ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನೊಡನೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ, ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ, ಫಲಾರದಯ್ಯ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ, ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಪಡೆದು ದುಷ್ಟರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿ ಭಕ್ತರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂದು ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ ಗೆದ್ದು ಅವರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥಾಥ್ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲಿರುವ ಕಲಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲಿಚ್ಛಿಸದೆ ತನ್ನ ಸಕಲ ಬಿರುದಾವಳಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಶಿಷ್ಯನಾದ

ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಪಾತಾಳ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಹಿತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಈ ದೀರ್ಘ ಕಥನದೊಳಗೆ ಅನೇಕ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳೆಮುದ್ದಮ್ಮ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ, ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ, ನೀಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಜತೆಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಥೆಯು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತದ್ದು. ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೊಂದುಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತಂದುಕೊಳ್ಳದ ನಿಲುವು ಸಂಕಮ್ಮನದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಥೆಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪವಾಡ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯು ಅವರಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ತಮ್ಮ ಕೈಹಿಡಿದ ದೊಡ್ಡತಾಯಮ್ಮನನ್ನು ಮುಟ್ಟಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಮಿಯ ಪಾದದಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ಪಾಂಚಾಳರ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯವರ ಮಹಿಮೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿ ಸಿಗುವ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದಲೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

- **ತಾಳ್ಮೆ ಹಾಗು ಸಂಯಮದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನೀಲಮ್ಮ**

'ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲ ಕೆಳಗೆ' ಎಂದು ಗಂಡುಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಿದರ್ಶನ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ೧೯೬೦೦೦ ಶಿವಶರಣರಿಗೆ ಕೊರತೆಯಾಗದಂತೆ ಉಣಬಡಿಸಿ ಸತ್ಕರಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣನವರು ನಾವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುರುಗಳು, ನಮಗೆ ಗುರುಸ್ವಾಮಿ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ನೀಲಮ್ಮನ ಬಳಿ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಗೆ

ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ನೀಲಮ್ಮನವರು "ನಾವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುರುವೆಂದು ದುಃಖ ಪಡಬೇಡಿ, ನಿಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುರುಗಳನ್ನು ನೀವು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ನಾಲಿಗಿಲ್ಲದ ಗಂಟೆ ತೂಗ್ಹಾಕಿಸಿ ಗುರುಸ್ವಾಮಿ ಬಂದಾಗ ನಾಲಿಗಿಲ್ಲದ ಘಂಟೆ ಸಪ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ" – ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ನೀಲಮ್ಮನವರ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಪಾಲುಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಸವಣ್ಣದೇವರ ದುಡುವ ನೋಡಬೇಕು, ಅವರ ಮಡದಿ ನೀಲಮ್ಮನ ಸತ್ಯ ನೋಡಲೇಬೇಕು" – ಎಂದು ರೋಗಿಷ್ಠ ದೇಹಧರಿಸಿ ಧರೆಗೆ ಬಂದ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಗುರುಮಠದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಪಂಕ್ತಿಭೇದ, ತಾರತಮ್ಯ, ಸುಳ್ಳುತನ, ಕಳ್ಳತನ, ಡಾಂಭಿಕತೆ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಬಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ ಕೋಪಗೊಂಡು ಬಂದು ಹರಳಯ್ಯನ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಬಂದ ನೀಲಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣ ಅವರ ಪಾದವ ಹಿಡಿದರೆ ಪಾದವೇ ಕಿತ್ತು ಬರ‍್ತದೆ. ರಟ್ಟೆ ಹಿಡಿದರೆ ರಟ್ಟೆಯೇ ಕಿತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಧೃಡತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಆ ಗುರುಸ್ವಾಮಿಯೇ ಈ ವೇಷ ತಾಳು ಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ನೀಲಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಿ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಟು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ದೇಹದ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ವಿಧವಿಧದ ಪುಷ್ಪಗಳಿಂದ ನೀಲಮ್ಮ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥಾ ಭಾಗದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೀಲಮ್ಮನ ಧೃಡ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಬಸವಣ್ಣ ಬಹುಬೇಗ ಚಿಂತೆಗೊಳಗಾಗುವ ಅಸಹಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಳ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಸಂಯಮದ ನಡೆ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಲಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

- **ಮೆರೆವ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ತಾಯ್ತನ**

ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನ ಹಾಗು ಪೋಷಿಸುವ, ಕಾಪಾಡುವ ಗುಣಗಳೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮಾತೃಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ, ಪಿತೃಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿ ಇವುಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು ಹೊನ್ನರಳಿ ಮರದಡಿ

ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ತನ್ನ ಶಿಶುಮಗನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ತಾಯ್ತನದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಆಗಿವೆ.

ಅರಳೀಕಟ್ಟೆ ಜಗಲೀ ಮ್ಯಾಲೆ ಅರ್ಧಗಳಿಗೆ ಕಂದ
ಪವಾಡಿಸಿ ನಿದ್ರ ಮಾಡ್ತೀನಿ ಕಂದ
ನಾನು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕಂದ
ಆಯಾಸ ನಿನಗುಂಟಾದರೆ
ಮೂಡುಲಾಗಿ ಹೋಗು ಕಂದ
ಆಯಾಸ ಉಂಟಾಗ್ಬುಟ್ರೆ ಕಂದ
ಆಗಲೀಗ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಗಪ್ಪ
ಈಗಲೀಗ ಕಂದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಹೋಗು ಕಂದ
ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗಬೇಡ ಕನಪ್ಪ
ಮೂರು ದಿಕ್ಕು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನೀನು ಹೋದದ್ದೇ
ಹೌದಾದರೆ ನಿನಗೆ ಕಷ್ಟ ಬರ್ತದೆ ಕಂದಾ
ಸುಖ ದೊರೆಯೋದಿಲ್ಲ

ಎಂದು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುತೂಹಲ ತಡೆಯದೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮಾತುಮೀರಿ ದಕ್ಷಿಣದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಕಾರರು ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಡಿಕಾರರು ಒಡ್ಡುವ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಠಿಣ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಗುರುವಿನ ಬಲದಿಂದ ಗೆದ್ದುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರಿಂದ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ ಎಂಬ ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಮಗಳನ್ನು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆದು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಚನಮ್ಮಾಜಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ನಿಷೇಧ ಹಾಗೂ ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯರಂಥ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಶಿಶಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಕಾರರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮನನ್ನು ಪಡೆದು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯೊಡನೆ ಹಾಲುಗುರುಗಾನಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾಲುಗುರು ನಿಂಗಮ್ಮನ ಮಗಳು ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನವೇ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಶವವನ್ನು ಒಪ್ಪಮಾಡಿ ಸ್ಮಶಾನದಿಂದ ಹಿಂದುರುಗಿ ಹೊರಟಾಗ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು "ಈವತ್ತಿನಾ ದಿವಸ ತುಂಬಿದ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಾದ್ರಿಂದ ಈ ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರ್ತಕಂತ ಶಿಶುಮಗಳನ್ನೆ ನಾನು ಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು" ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಹಾಲುಗುರು ನಿಂಗಮ್ಮನ ಮಗಳನ್ನು ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಬದುಕಿಸಿ ತನ್ನ ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳಿಗೆ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರ ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ 'ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

- **ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆ**

ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಪಡೆಯುವಾಗ ಅವರ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ ಅವನ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯ ಅನುಭಾವಿಕತೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಮಸಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿದ್ದ ತನ್ನನ್ನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಬದುಕಿಸಿ ಅವರ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದಾಗ ಅವರು ಇದು ನಮ್ಮ ಮಗುವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಯಾವ ಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ಪಡೆದರೋ ಅವರ ಪಾದವನ್ನೇ ನಂಬಿ ಬದುಕುತ್ತೇನೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಲಗೂರು ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಮನವೊಲಿಸಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧೈರ್ಯದ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ಅಳುಕಿನಿಂದಲೇ ಪಾಂಚಾಲರನ್ನು ಎದುರಿಸಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿದಾಗ ಆತ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯ ಬಲದಿಂದ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಂತೂ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಿಗೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತದ್ದು. ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ ಸಹ ಏಳಾಳುದ್ದುದ ಜಲಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ನರರ ಹಂಗು ನಮಗೆ ಬೇಡ ಎಂದು ಪವಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರ

ಸಾಧನೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ದೊರಕಿದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿದೆ.

- **ಬಳೆಮುದ್ದಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ**

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡ, ಮುದ್ದಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪಾಂಚಾಳರ ಕಥೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡ ಮತ್ತು ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ದನದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡ ಅನೇಕ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿಲುಘಟ್ಟದ ಬಸವಾಚಾರಿ ಹಾಗು ಅವನ ಮಡದಿ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಇವರು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದಿಂದ ತೀವ್ರ ಬಡತನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಾಚಾರಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಲಹಬೇಕೆಂದು ಶಿವಾಚಾರದ ಮಠದೊಳಗೆ ದನಕಾಯ್ಕೊಂಡು ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವನು ಅವರ ಮಡದಿ ಮುದ್ದಮ್ಮನಿಗೆ ಉಡುವುದಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲದೆ ತಿಪ್ಪೇಮ್ಯಾಗಳ ಬಟ್ಟೆ, ಒಬ್ಬೇ ಮ್ಯಾಗಳ ಚಿಂದಿ, ಓಣಿ ಒಳಗಲ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ತಂದು ತೇಪೆ ಹಾಕಿ ಮಾನ ಮುಚ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಂತ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಂತಹ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸಂಪತ್ತು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ಬಸವಲಿಂಗಯ್ಯನನ್ನು ಹಾಕಿದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು "ಮುದ್ದಮ್ಮ ಈ ನಿಲಘಟ್ಟ ಬುಟ್ಟುಬುಟ್ಟು ಮಾರ್‍ವಳ್ಳಿ ಮನಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೇರ್‍ಕಳ್ಳಿ, ನನ್ನ ವರದಲ್ಲಿ ಕಿರಿ ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಎನ್ನುವಂತ ಮಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳು ದಿವಸಕ್ಕೆ ಸಿರಿತನ ಬರುತ್ತದೆ" – ಎಂದು ವರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ತನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆದ ಈ ದಂಪತಿಗಳ ದುಡುವ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಮಾರ್‍ವಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಾಚಾರರ ನಡುತೊಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದು ತೊಟ್ಟಿ ಒಳಗೆ ನಿಂತ್ಕಂಡು ಇವರ ಸಂಪತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಣ್ತುಂಬ ನೋಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮ ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು "ಧರ್ಮವೋ ದಾನ ಭಿಕ್ಷವೋ ಭಿಕ್ಷ' –ಅಂತೇಳಿ ಭಿಕ್ಷಾ ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಹಸು ಬೆದರಿ ಚೊಂಬಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾಲು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಮುದ್ದಮ್ಮ 'ಹಾಳಾದ ಮಂಟೇದಯ್ಯ

ಮುಂಟುಕೋ' ಎಂದು ಗರ್ವದಿಂದ ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರದ ಮದದಿಂದ ತಾವು ಕೊಟ್ಟ ವಚನ ಮರೆತು ಕಿರಿಯ ಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಷ್ಫಲವಾದಾಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಶಾಪಕೊಟ್ಟು ಕೆಂಪಾಚಾರಿಗೆ ಹುಚ್ಚುಬೆಪ್ಪಿನ ಗ್ಯಾನ ಹಿಡಿಸಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

- **ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿ ದಂಪತಿಗಳು : ಪರೀಕ್ಷೆಯ ನೆಲೆ**

ಪರೀಕ್ಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗವೆಂದರೆ ಫಲಾರದಯ್ಯನ ಕಥೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನದ ಆಶಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದ್ದು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ತನ್ನ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಮಡಿವಾಳಮಾಚಯ್ಯ ಹಾಗು ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿ ದಂಪತಿಗಳ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅವರ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಅವರ ಒಬ್ಬನೇ ಮಗನಾದ ವೀರಣ್ಣನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ಮಾಂಸದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಬಡಿಸುವಂತೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಮಗನಾದ ವೀರಣ್ಣನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾದಾಗ ಹೆತ್ತ ಕರುಳಿನ ಸಂಕಟ ಯಾವ ರೀತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾಯ್ತನ ಆಧಿಕ್ಯತೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸದಾಕಾಲ ಗೌರವ ಆದರಗಳಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಮೊದಲ ಗುರಿಯೇ ತನಗೆ ತಕ್ಕ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಎದುರಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಕಲೆವಾಲ'ದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕರು ತಾವು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದರೆ ತಾಯಿಯ ಸಲಹೆ ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಾಯಂದಿರ ಪಾತ್ರ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕುಂತಿ, ಗಾಂಧಾರಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳೇ

ನಿದರ್ಶನ. ಇಂತಹ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಾಯಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಆಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಭೇದವೇ ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

- **ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿ**

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೂ ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ಕೊರತೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅಸಹನೆ, ಬೈಗುಳ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು "ಮಂಟೇದ ಒಡೆಯರೇ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ"- ಎಂದು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಗುಡುಗಿದ ಮುದ್ದಮ್ಮನನ್ನೆ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. "ನನಗೆ ಮಂಟೇದ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಅಂತ ಹೆಸರಿ ಕರೆದಿಯವ್ವ, ನನಗೆ ನಾಮಕರಣ ಕರಿದೀಯ ಕಂದಾ, ಮುದ್ದಮ್ಮ ನನಗೆ ಹೆಸರು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ನಾಮಕರಣ ನೀನು ಕರೆದ ಮ್ಯಾಲೆ ತಾಯಿ, ಅವ್ವ ನೀನೇ ನನಗೆ ತಾಯಿಕವ್ವ ನಾನೇ ನಿನ್ನ ಮಗ ಕನಮ್ಮ" – ಎಂದು ನಾಮಕರಣವನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಏಳುನೂರು ಗಾರುಡಿಗರು ಒಡ್ಡಿದ ವಿವಿಧ ಮೋಡಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ "ನನ್ನ ತಾಯಿ ಸುರಮ್ಮನವರೇ ನೀವೇ ಗತಿ, ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿದ ನೀಲಮ್ಮನವರೇ ನೀವೇ ಗತಿ"- ಎಂದು ತಾಯಂದಿರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ದೇವರನ್ನಾಗಲಿ ತಂದೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಕಾಯಿಸಿದ ಉಕ್ಕಿನ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂರುವ ಪವಾಡವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ. ಬೊಪ್ಪಣಪುರದ ಊರ ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಕಲಿಪುರುಷನನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಲಿಯ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿ, ಕಾಲುನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ, ಆಕೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾದರಕ್ಷೆ ಹೀಗೆ ಕಲಿಪುರುಷ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಇಂಥ ಕಾಲ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭೂಮಿ ಮೇಲೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಲಾಗದು ಅಂತಲೇ ಪಾತಾಳಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಪವಡಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ತಾಯಿಯ ಘನತೆಗೆ ಕುಂದು ಬಂದುದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

- **ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೋಕದರ್ಶನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ**

ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮರ ಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿ (ಧೀರ ಕೆಂಪಣ್ಣ)ಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾರವಳ್ಳಿ ಕುಂಡುಮಾರಿಯ

ನೆರವು ಪಡೆಯುವುದು, ಪಾಂಚಾಳದವರು ಘನನೀಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನನ್ನು ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಬೀಗ ಹಾಕಿದಾಗ ಕಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಘನ ನೀಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಪಾಂಚಾಳದವರನ್ನು ಲಯ ಮಾಡಿಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಬೆಟ್ಟದಚಾಮುಂಡಿ ಹುತ್ತನಳ್ಳಿ ಉರುಕಾತಿ ಮುಂತಾದ ಮಾರಿಯರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಕೆಲಸ ವಹಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾರಿಯರಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಗಳು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರ ಥಟ್ಟನೇ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಅವರು ಎಂದೂ ತಿರುಗಿ ಮಾತಾಡದಂತೆ ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುವುದನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಗಂಡಿನ ಮೇಲರಿಮೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೋಕ ದರ್ಶನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ದಲಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನವಾಗಿಯೂ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮಾರೀರು ಮಸಣೀರು ದೇವತೆಗಳಾದರೂ ಕೂಡ ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಹಾಗು ಪುರುಷ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಗಡಿಯನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ತಮಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಗೌರವ, ಪೂಜೆ, ಆಶ್ರಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಸೆಣಸಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಂಗೆ ಏಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾರಿ ಮಸಣೀರ ಅಸಹಕಾರವನ್ನು ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ದಂತೆಕೋರತನ ವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲ ಭೋಗಿಸುವ ಕಾತರವಿದೆ ಮತ್ತು ಬಲಿನೀಡುವ ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಹಾಗು ಅವರ ಶಿಷ್ಯಂದಿರು ಮಾರಿಯರನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾರೀರ ಮಸಣೀರ ಗಂಡ, ದುರ್ಗಿಚೌಡೀರಮಿಂಡ ಎಂಬಂತಹ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಬಿರುದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಲಿಪಿಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. 'ಭಾರತೀಯ' ಅಂತ ನಾವು

ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ದರ್ಶನ. ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಜನಪದವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನಾಗಲಿ ಅವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಲೀ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಏಕಾಕಾರಿಯಾದ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಭಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿರುವುದರ ಸೀಳುನೋಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರು ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೋಕದರ್ಶನದ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

೪.೩ ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಳಗಾಂ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಮತ್ತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಸುಬಾಗಿರುವ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು, ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಲೌಕಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು 'ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ' ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ, ವಿವರವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರು ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ. ಸೈದಾಪುರದ ವೃದ್ಧ ಗಾಯಕ ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಮೇಟಿ ಮತ್ತವರ ತಂಡ ಹಾಡಿರುವ ಈ ಏಕಗಾಯಕ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ೨೩,೨೫೦ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಡೊಳ್ಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನಾವುದೇ ತಂತೀ-ಚರ್ಮವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ಬಂಧಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ಶೈಲಿಯವುಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಡುಗಾರನ ಅಂಕಿತವಿರುತ್ತದೆ. ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಏಕನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ನಾಯಕರಿದ್ದು ಅನೇಕ ಉಪಕಥೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ಅನೇಕ 'ಸಂದು'ಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಗಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಮೊದಲನೆ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ಕೈಲಾಸದ ಹಾಡಿಕೆ' ಎಂಬುದಾಗಿದ್ದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಮುದ್ದುಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಮುದ್ದವ್ವ ಇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಡನೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇವರೇ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲ ಪುರುಷರು. ಅನಂತರ ಬರುವ ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಈ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುವ ಬೀರಪ್ಪದೇವರ ಜನನ, ಬಾಲ್ಯ, ವಿವಾಹ ಮುಂತಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಬೀರಪ್ಪನ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು ಬಾಳಭರಮ ಮತ್ತು ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ. ಬಹಳ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಮಕ್ಕಳಾಗದುದಕ್ಕೆ ಈ ದಂಪತಿಗಳು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಂದ ಸಂತಾನ ವರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸೂರಮ್ಮನ ಅಣ್ಣನಾದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣದ ಮೋಸದ ಕೃತ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಕಾಡಿನ ಪಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವಗಿರಿಯ ರಾಜನ ಮಗಳಾದ ಮಾಯವ್ವ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಕಂಡು ಸಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಇವನೇ ಬೀರಪ್ಪನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಾಹಸಿಗನಾದ ಬೀರಪ್ಪ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದಾಗ ಮದುವೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬೀರಪ್ಪ ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವನ ಮಗಳಾದ ಕನ್ನಿಕಾದೇವಿಯನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹಠ ತೊಟ್ಟು ಬಗೆಬಗೆಯ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಅವಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಪವಾಡ ಸಾಹಸಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪ ದೇವರ ಅಪ್ರತಿಮ ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನಾದ ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಥೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಗುರು ಗೋರಖನಾಥನ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸ್ವಾಮಿರಾಯ ಮತ್ತು ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯ ಎಂಬ ಸಹೋದರರಿಗೆ ಶಿವನ ವರದಿಂದ ಜಕ್ಕಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಾಳಪ್ಪ (ಮಾಳಿಂಗರಾಯ) ಎಂಬ ಮಕ್ಕಳು ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಗಾರರೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವಾಗ ತುಕ್ಕಪ್ಪನು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಸಹೋದರನ ಸಾವಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸ್ವಾಮಿರಾಯನು ತನ್ನ ಗುರುವಿನಿಂದ ಯುದ್ಧ ವಿದ್ಯೆ, ತಂತ್ರ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ತನ್ನ ಸೋದರನನ್ನು ಕೊಂದವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ತೀರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಕ್ಕಪ್ಪ-ಮಾಳಪ್ಪರು ಬೆಳೆದಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಡೆ ಬೀರಪ್ಪ ಶಿವನಿಂದ ಮಾಳಪ್ಪನೇ ತನಗೆ ತಕ್ಕ ಶಿಷ್ಯನೆಂದು ಅರಿತು ಅವನನ್ನು ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶಿವ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಬೀರಪ್ಪನ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಗುರುಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಮಾಯವ್ವಳ ಸೋದರ ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾರ್ವತಿ, ಕಮಳಾದೇವಿ, ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ,

ಮಾಯವ್ವ, ಅಕ್ಕವ್ವ, ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ – ಇವರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ದೈವ, ಪುರಾಣ, ತಾಯಿ, ಸೋದರಿ, ಪ್ರೇಯಸಿಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ.

- **ದೈವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ**

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವು ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವು. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗೆ, ಗಂಡಿನ ಕೀಟಲೆಗಳಿಗೆ, ಪೀಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲವಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪದಿಂದ. ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಂಡಲವೆಲ್ಲ ನೀರು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ನೀರಿನ ಮೇಲೊಂದು ಗುಳ್ಳೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಅಖಂಡೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಖಂಡೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಎಡಪಕ್ಕೆಲುಬುಗಳಿಂದ ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ರಕ್ಕಸರ ಜನನವಾಗುತ್ತದೆ. ತದನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಷ್ಣು-ಮಹೇಶ್ವರ ಮಹದೇವ ಮತ್ತು ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯನ ಜನನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಂತಮುತ್ಯಾನೆ ಐದು ಮಂದಿ ರಕ್ಕಸರನ್ನು ಕುರಿಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಟಗರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡೊಳ್ಳಾಸುರನೆಂಬ ದೈತ್ಯನನ್ನು ಕೊಂದು ಡೊಳ್ಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕುರಿಯ ಉಣ್ಣೆಯಿಂದ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ನೇಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಲುಮತದ ಹಿರಿಯ ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕುರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಹಾಗೂ ಕಂಬಳಿ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಸಂಶೋಧಕನು ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲವೃತ್ತಿಯೇ ಶೂದ್ರಾಧಿ ನೆಲೆಯುದ್ದು, ಅಲ್ಲದೆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಲಕರಣೆ ಉಡುಗೆ ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಸಹವರ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಈ ಶೂದ್ರ ಕಾವ್ಯವು, ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೊತೆಗೆ ಈ ನೆಲದ ವಿವೇಕವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಈತನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಷ್ಣು-ಮಹೇಶ್ವರ ಮಹದೇವ ಸರದಿ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಯುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನು ಕುರಿಯನ್ನು ಕಾದು ಬೇಸರವಾದ ನಂತರ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ಕುರಿಕಾಯಲು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಪಾರ್ವತಿಯು ತನ್ನ ನಂತರ ಕುರಿಯನ್ನು ಕಾಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಭೂಮಿಗೆ ಹೊಡೆದು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ

ಹೊಡೆದು ತಂದ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಹತ್ತದೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪಾರ್ವತಿಯು ಭೂಮಿಯ ಮಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಕೂಡಿಸಿ ಎರಡು ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುತ್ತಾನೆ. ಇವರು ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಮೊದಲ ಮಣ್ಣಿನ ಮಾನವ ಜೋಡಿಗಳು. ಇವರಿಗೆ ಮುದ್ದುಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಮುದ್ದವ್ವರೆಂದು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಹಾಲುಮತ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಪುರುಷರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೃತ್ತಿಕೆ – ಅಂದರೆ ಮಣ್ಣು ; ಮಣ್ಣಿಗೆ ಹಾಲನ್ನು ಪಾರ್ವತಿ ಮೊಲೆಯಿಂದ ಹಿಂಡುವುದು : 'ಮೃತ್ತಿಗೆ + ಹಾಲು = ಹಾಲುಮತ'

"ಹಾಲು ಮತ್ತು ಮಣ್ಣು ಕೂಡಿ ಜೀವಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಹಾಲು + ಮೃತ್ (ಹಾಲುಮೃತ್) 'ಹಾಲು ಮತ' ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ" – ಎಂದು ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಹೊಗಿಸಿದ ಪಾರ್ವತಿಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಲಾಸದ ಒಂದು ಜೀವ ಭೂಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಆದಿಶಕ್ತಿ–ಪರಾಶಕ್ತಿ–ಹೆಣ್ಣು ಈ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಒಡೆದ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯವು ಅಧೀನ, ಶೋಷಿತ, ತೊತ್ತು ಹಾಗು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೈವದ ನೆಲೆಗೂ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಎರಡನೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಜಲಾದರೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅಧೀನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಂಡು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದಾಳಲ್ಲದೆ ಹಕ್ಕು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರಿತ ನೆಲೆಯವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

- **ಪುರಾಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಮಳಾದೇವಿ**

ತ್ರಿಪರೇಸೂರನು ತ್ರಿಪರಂಗಿ ನಾಡಿನ ಅರಸು, ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ತ್ರಿಪ್ಪಾದೇವಿ. ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಏಳು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು. ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಈ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಏಳುಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ತ್ರಿಪರೇಸೂರನ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಎಲ್ಲೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕಳೆದ ನಂತರ ಈ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಓರಿಗೆಯವರಿಗೆಲ್ಲ ಮದುವೆಯಾದರೂ ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮದುವೆಯಾಗುವ, ಮಕ್ಕಳ ಪಡೆಯುವ ಭಾಗ್ಯ ಇಲ್ಲದಾಯಿತು. ಈ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು 'ನಮ್ಮ ತಂದೆ ನಮಗೆ ಗೊಡ್ಡುಕೆಡವಿದನೆಂದು' ಕೊರಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ಅರಿತ ತ್ರಿಪರೇಸೂರನು ವರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಬರುವೆನೆಂದು

ಬುತ್ತಿಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಕುದುರೆ ಏರಿ ಹೊರಟನು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಹೊಳೆಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ತಂದ ಬುತ್ತಿಯನುಂಡು ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೆ ಗಂಡು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವೆನೆಂದು ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಏಳು ಜನ ಸಹೋದರಿಯರನ್ನು ವರರು ನೋಡಬಯಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಅದೇ ಹೊಳೆದಂಡೆಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಾಟವಾಡುವಂತೆ ಪುಸಲಾಯಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನೀರುಪಾಲಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಏಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕಡೆ ಹುಡುಗಿ ಕಮಳಾದೇವಿ ಮಾತ್ರ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕರೂ ಈಸಿ ದಡ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. 'ತಾನು ಮನೆಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಹೆಸರು ತರದಂತೆ ಇರುವುದಾಗಿ ತಂದೆಗೆ ಆಕೆ ಮಾತುಕೊಟ್ಟ ನಂತರ ಮನೆಗೆ ಕರೆತರುವ ತಿಪರೇಸೂರ ಆಕೆಯನ್ನು ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಮಹಡಿಯಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾದ ಕಾವಲಿನೊಂದಿಗೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಮಳಾದೇವಿಯು ಹೀಗೆ ಬಿಗಿಯಾದ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ನಂತರ ಅವಳ ಮುಂದಲೆಗೆ ನರೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ನರೆಯ ನೋಡಿಕೊಂಡ ಆಕೆಗೆ ನನ್ನಂತಹ ಪತಿವ್ರತೆ ಮೂರುಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹಜ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಈಕೆಗೆ ವಯಸ್ಸಾದ ಮೇಲೆ ಮನ್ನಿಸಿ ಮರ್ಯಾದೆ ಕೊಟ್ಟು ಊರೆಲ್ಲ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅವಳು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕೂಗೂಡದ ಆಸೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಗೆದ್ದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಪರಿಯಾಗಿದೆ.

ಇದೊಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಕತೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕಾಗಲೇ ಪುರುಷಲೋಕವು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಂದ ಕಿಂಚಿತ್ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದ ತಿಪರೇಸೂರ ಕಮಳಾದೇವಿಯನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಡೆಗೆ ಅವಳ ಹರಯ ಕರಗಿದಾಗ ಶೀಲ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡುವುದು ಶೀಲ-ಅಶ್ಲೀಲದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿದೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಈ ರೀತಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ "ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಡಿವಾಣವಿದ್ದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಜೀವವು ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಪರಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೈಪೋಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಏಳು ಮಂದಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ತಂದೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಗೊಡ್ಡುಕೆಡವಿದನೆಂದು ದೂರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಗಂಡಸಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಅರಸ ಏಳುಮಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಕಾಣಿಸುವುದು ಪುರುಷನ ಹೊಣೆಗೇಡಿತನ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಅಸಡ್ಡೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಳಂತಸ್ತಿನ

ಮಹಡಿಯಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿರಿಸಿದ ಕಮಳಾದೇವಿಯನ್ನು ಶಿವನೇ ಬಂದು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಕೇಳಿದರೂ ಆತನನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿಯೆಂದು ಜರಿದು ತಿಪರೇಸೂರ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿರೋಧಗಳ ನಡುವೆ ಕಮಳಾದೇವಿ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಶಿವನ ಲೀಲೆಯಿಂದ ಬಸಿರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ತಾನು ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟ ಬಾಳಭರಮನೆಂಬ ಮಗುವಿನಿಂದಲೂ ಆಕೆ ಎರವಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೆ ತನ್ನನ್ನು ಅಗಲಿಹೋದ ಅಕ್ಕಂದಿರನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅವರಂತೆಯೇ ತಾನೂ ಜಲಕನ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ತನ್ನ ಗಂಡ ಶಿವನು 'ಕದ್ದು ಮಾಡಿದ ಹಾದರವನ್ನು ಗೆದ್ದು ತರುವೆ' ಎಂದು ಹೋದ ಪಾರ್ವತಿ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕಮಳಾದೇವಿಯ ಮಗುವನ್ನು ತನ್ನ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವಾಗ ಶಿವನು ಹದ್ದಾಗಿ ಬಂದು ಆ ಕೂಸನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಷ್ಣು-ಸರಸ್ವತಿ-ಲಕ್ಷ್ಮಿಯರ ಎದುರಿಗೆ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಅವಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಆ ಕೂಸು ಕಮಲದ ಹೂವಿನ ಮೂಲಕ ಪುನಃ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಪಾರ್ವತಿಯೇ ಸಾಕುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಸಾಕಿದ ಈ ಮಗುವೆ ಬಾಳಭರಮದೇವರು.

- **ತಾಯ್ತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ**

ಪಾರ್ವತಿಯು ಸಾಕಿದ ಬಾಳಭರಮನು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಶಿವನು ತನ್ನ ಪರಮಭಕ್ತ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಹಾಗು ಬಸವಣ್ಣನೊಡನೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣುಹುಡುಕಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಗೌರವಯುತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ ಯಾರ ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವನೋ ಆ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಾಳಭರಮನಿಗೆ ತರುವುದೆಂದು ಶಿವನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿಯೂ ಕೂಡ ಶಿವನೊಡನೆ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಬಸವಣ್ಣನು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಆಟವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯನ್ನು ಭರಮನಿಗಾಗಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತಂಗಿ ಸುಖವಾಗಿರಲೆಂದು ಚಂದನಗಿರಿಯನ್ನೇ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ ಬಾಳಭರಮರು ಸುಖವಾಗಿ ವಾಸಿಸತೊಡಗುವರು.

ಕೆಲಕಾಲದನಂತರ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಗೆ ಬಂಜೆಯೆಂಬ ನೋವು ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಳಭರಮನಿಗಿಂತ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯ ಪಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಈಕೆ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಂದಲೇ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಅವಮಾನ ತಾಳಲಾರದೆ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಆಕೆ ಶಿವನ ಎದುರಿಗೆ ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ಹಠ ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ನಿನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಶಿವನು ಕೊನೆಗೆ ಆಕೆಯ ಹಠಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಹುಟ್ಟಿದ ಹದಿಮೂರನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಾಡುಪಾಲಾಗುವ ಹಣೆಬರಹವುಳ್ಳ ಮಗನೊಬ್ಬನನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೂರಮ್ಮ ಗರ್ಭವತಿಯಾದ ಐದು ತಿಂಗಳ ನಂತರ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಗೆ ನಗರೀಪಟ್ಟಣದಿಂದ ಬಂದ ಬಳೆಗಾರ ಬಾಬಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ಸುದ್ದಿಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವತಃ ಜೋತಿಷ್ಯ ಬಲ್ಲ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತನ್ನ ತಂಗಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಾಗಲಿ, ಗಂಡು ಮಗುವಾಗಲಿ ಅದರಿಂದ ನನಗೆ ಕೇಡು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಂಗಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಕೂಸನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ವಿಷದ ಬುತ್ತಿ ತಯಾರಿಸಿ, ವಿಷದ ಸೀರೆ, ಕುಪ್ಪಸಗಳೊಂದಿಗೆ ತಂಗಿ ಮನೆಗೆ ತಾನೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ತಾಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತಂಗಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯ ಶಿಶುವಿಗೆ ವಿಷವುಣಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಹವಣಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸದಿರುವಂತೆ ಗರ್ಭದೊಳಗಿನ ಕೂಸು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಿಡದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯರಿಗೆ ಕೂಸನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯರಿಂದ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಾಗ ತಾಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾರಿಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಆ ಕೂಸು.

ಮೂರು ಮಂದಿ ನಾರ್‍ಯಾರಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿದಂಗಾಯಿತ
ಕೋಲಮಿಂಚು ಹೊಡೆದಾಗ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿದಂಗಾಯಿತ
ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿದಂಗಾಯಿತ ತಾಯಿ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಡಗ್ಯಾನ
ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಸುಬ್ಬವ್ವಗೆ ಬಾಯಿಮ್ಯಾಲ ಒದ್ದಾನ
ನಡುವ ಹಿಡಿವ ನಾಗವ್ವಗೆ ಟೊಂಕದ ಮೇಲೆ ಒದ್ದಾನ
ಸುದ್ದಿ ವಯ್ಯಾ ಸಿದ್ದವ್ವಗೆ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಒದ್ದಾನ

ಹೀಗೆ ಕೂಸು ಹೊರಗೆ ಹಾರಿದವನೇ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯರ ಬಾಯಿಗೆ, ಟೊಂಕಕ್ಕೆ ಒದೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವರೆಲ್ಲಾ ಗಾಬರಿಯಾಗಿ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕೂಸು ತಾಯ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಮಲಗುತ್ತದೆ.

ಇದು ಪ್ಯಾಂಟಸಿಯ ಕತೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗೆ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅವಳದೇ ಮಗುವಿನ ಹೋರಾಟವೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಅಲ್ಲದೆ ಸೋದರ ಮಾವ ಕಂಸ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ನಡೆಸುವ ವೈದಿಕ ಕಥನದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಕಥನವೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತಾನೇ ಕಳಿಸಿದ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯರಿಗೊದಗಿದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಕೇಳಿ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಡಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕುದುರೆಯೇರಿ ಚಂದನಗಿರಿಗೆ ಬಂದವನು ದೋಸಿಗನಾಗಿ ವೇಷ ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಕಣಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಊರ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಕೂಸಿನ ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾ, ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದ ಗಳಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು, ಇದರಿಂದ ತಾಯಿ–ತಂದೆಗಳಿಗೆ, ಸೋದರ ಮಾವನಿಗೆ, ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕೇಡುಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಶ್ಯಾಳರು ಕೊಲ್ಲಲು ವನಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತು ತಂದ ಕೂಸನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗದೆ ಒಂದು ಒಣಗಿದ ಕಂಚಿನ ಆಲದ ಮರ ಏರಿ ಅದರ ಟೊಂಗೆಗೆ ತೊಟ್ಟಿಲು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮಗು ಆನಂತರ ಶಿವ–ಪಾರ್ವತಿಯರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

- **ಸೋದರಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯವ್ವ**

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಪಾತ್ರವೆಂದರೆ ಅದು ಮಾಯವ್ವನದು. ಯಾವುದೆ ಅಲೌಕಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸದೆ ಇರುವುದು ಈಕೆಗೆ ಜನಪದರು (ಕಾವ್ಯ) ಒದಗಿಸಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಗೌರವ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂತಃಕರಣ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಳಾದ ಮಾಯವ್ವ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗಾಗಿ ಹಳಹಳಿಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಲ್ಲ. ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಈಕೆ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎನಿಸಿದಾಗ ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ದೂರವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಇದು ನಮ್ಮ ಆದಿಮ-ಕುಲ-ನೆಲ ಮೂಲದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೊರೆಯಾಗದೆ ಬದುಕುವುದು ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಇಬ್ಬರ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಡಿಗಳು ನಾಡಾದಾಗ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮೀರದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಪಾತ್ರ ದುಡಿದಿದೆ.

ದೇವೇಂದ್ರರಾಯ ಮತ್ತು ಸುಭದ್ರೆಯರ ಏಳನೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಾಗಿ ಮಾಯವ್ವ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಗಳಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಂಗಾರದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಭೂಲೋಕದ ನದಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ನದಿಯ ದಡದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಕೂತ ಋಷಿಗೆ ಬಂಗಾರದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣು ಕೂಸನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನು ಕುರಿಕಾಯಲು ಬಂದ ದಿಬ್ಬಿಯ ದಿಬರಾಯನ ಏಳುಜನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಋಷಿಯು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೂಸನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಸಂಜೆ ದೊಡ್ಡಿ ಸೇರಿದರೆ ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಕುರಿಹಿಂಡಿನ ಲಕ್ಷಣವೇ ಬದಲಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆ ಬದಲಾವಣೆ ದಿಬರಾಯನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಮಗುವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಶಾಂಬಾಯಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಜೋಪಾನ ಮಾಡಲು ಉಡಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭೋಲೋಕಕ್ಕೆ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಮಾಯವ್ವನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಆಕೆಗೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಯವ್ವನ ಆಗಮನದ ನಂತರ ದಿಬರಾಯನ ಕುರಿಹಿಂಡು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಮಾಯವ್ವನ ಮಹಿಮೆಯೆಂದೇ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲಾ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಳಾದ ಈಕೆ ಏಳುಹಿಂಡಿನ ಕುರಿಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಕಾಯುವುದಾಗಿ ಹಠ ಮಾಡಿ ಏಳು ಹಿಂಡು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಡರುದ್ದದ ಭೂಮಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಕೊದಲಿಗಿ ನಂದನ ಬನಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಮಾಯವ್ವ ಕುರಿಕಾಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಆಕೆಯ ಆರುಜನ ಅಕ್ಕಂದಿರು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದಿಳಿದು ಬಂದು ದಿನವೂ ಮಾಯವ್ವನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದು ದಿನ ಕಾಡುರುದ್ದದ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದು ಮಾಯವ್ವ ಕುರಿ ಮೇಯಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆಕೆಯೇ ತಮ್ಮ ತಂಗಿಯೆಂದು ಹಿರಿಯಕ್ಕಳಾದ ಅಕ್ಕವ್ವ ಗುರ್ತು ಹಿಡಿಯುವಳು. ಅಕ್ಕವ್ವ ತಂಗಿ ಮಾಯವ್ವಳೊಡನೆ ಗುರ್ತು, ಪರಿಚಯ, ಕಷ್ಟ ಸುಖ ಮಾತನಾಡುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ವೇಳೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಐವರೂ ತಂಗಿಯರು ಅಕ್ಕವ್ವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಸ್ವರ್ಗದ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಕ್ಕವ್ವ ಮಾಯವ್ವನ

ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮಾಯವ್ವ ದಿಬರಾಯನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೂಲವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅಕ್ಕವ್ವನೊಡನೆಯೆ ಬಾಳುವುದಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ದಿಬರಾಯನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿ ಜೀವಿಸಲು ಒಂದು ಹಿಂಡು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗು ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಚಂದನಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ಮಾತಿನಂತೆ ಒಂದು ಹಿಂಡು ಕುರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾಯವ್ವ ತನ್ನ ಅಕ್ಕ ಅಕ್ಕವ್ವನೊಂದಿಗೆ ಬಾಳತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ.

ಅಕ್ಕವ್ವ-ಮಾಯವ್ವ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಕಾಡುರುದ್ದದ ಭೂಮಿ ಕೊದಲಿಗಿ ನಂದನಬನದಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು, ಒಂದು ದಿನ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಕಂಚಿನಾಲ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಕೂತು ಊಟ ಮಾಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೂಸು ಅಳುವ ಧ್ವನಿಯೊಂದು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮರದ ಮೇಲೆ ನೋಡಲಾಗಿ ಬಂಗಾರದ ತೊಟ್ಟಿಲು ಹೊಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಲು ಮೊದಲಿಗೆ ಅಕ್ಕವ್ವ ಹತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮರದ ಬೊಡ್ಡೆಗೆ ಮುತ್ತಿದ ಇರುವೆಗಳು ಆಕೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆನಂತರ ಮಾಯವ್ವನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಎದುರಾದ ಇರುವೆಗಳು, ಗಿಳಿಗಳು, ತೊಟ್ಟಿಲ ಕಾಯುವ ನಾಗಪ್ಪನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚಾಜ ನೀಡಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಮಗುವನ್ನು ಮರದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಲ್ಲಿ ಮಗು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾದಾಟ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಎರಳಿಗುಂಪಿ ರಾಯಣ್ಣನೆಂಬುವನು ಇವರ ವಾದವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಾನು ನ್ಯಾಯ ಬಗೆಹರಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದನು. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ತೊಟ್ಟಿಲನ್ನು ಸುತ್ತು ಹಾಕಿದಾಗ ಯಾರ ಎದಿಬದಿ ಚಿಗಿತು, ಮೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಚಿಮ್ಮುವವೋ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕೂಸು ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದನು.

ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಲು ಮಾಯವ್ವಳಲ್ಲಿ ಬಾಣಂತಿ ಕಳೆ ಮೂಡಿತು. ಆಗ ಎರಳಿಗುಂಪಿ ರಾಯಣ್ಣನು "ಜನಕೆ ತಮ್ಮನ ಮಾಡಿ ಮನಕೆ ಮಗನ ಮಾಡಿ ಕೂಸಿನ ಸಲುವೆಂದು" – ಮಾಯವ್ವನ ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಸನ್ನು ಹಾಕಿದನು. ಅನಂತರ ಮನೆಗೆ ಕರೆತಂದು ತೊಟ್ಟಿಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಮಾಡಿ ಊರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಕರೆಸಿ ಬೀರಣ್ಣನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಾಗುವ ಅದಿಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಾಯಿ ಬೇರಿನ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಬೀರಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಿರಿಯ ಕಂಠಗಳು – ನೆನಪುಗಳು ಯಾವ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಈ ಕಥನ ಸಾರುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬೀರಣ್ಣನ ಬಾಲ್ಯದ ತುಂಟಾಟಗಳು, ವಿನೋದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾಯವ್ವಳು ತನ್ನ ತಮ್ಮನ ಸಂತಸಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿಟ್ಟು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವ ತ್ಯಾಗಮಯಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆತನು ಸಕಲ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಪರಿಣತನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಮಾಯವ್ವ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಹಠ ಹಿಡಿದು ಬೇಡಿದುದನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನದೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನಡುವೆ ಚಂದನಗಿರಿಯ ಚೆಟ್ಟಿ ಸಾಹುಕಾರನ ಮಗನನ್ನು ಚೆಂಡಿನಿಂದ ಹೊಡೆದು ಸಾಯಿಸಲು ಇದರಿಂದ ಹೆದರಿದ ಮಾಯವ್ವ ತನ್ನ ತಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಚಂದನಗಿರಿ ಬಿಟ್ಟು ಬೆಳ್ಳಿಗಿರಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನೀರು ತರುವ ಬಾಲೆಯರನ್ನು ಬೀರಪ್ಪ ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಮಾಯವ್ವನ ಬಳಿ ಜಗಳವಾಡಿ 'ನಿನ್ನ ತಮ್ಮನಿಗೆ ಬೇಕಾದರೆ ನಾರಿನ ತಂದುಕೋ' – ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'ತಾಯಿ ಇಲ್ಲದವನೆ ತಂದಿ ಇಲ್ಲದವನೆ' – ಎಂದು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಂದ ಬೈಸಿಕೊಂಡ ಬೀರಪ್ಪ ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಬಂದು 'ನನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಾರೆಂದು' ಹಠಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. "ಕೂಡಬಾರದ ಕೂಡಿವಿ ಕೊದಲಿಗಿ ನಂದನ ಬನದಾಗ । ಅಕ್ಕ ಒಬ್ಬರ ಮಗಳೇನ ತಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಮಗನೇನ" – ಎಂದು ಮಾಯವ್ವ ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಆತ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಳೆದು ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ನನಗೆ ನಿನ್ನಂತೆಯೇ (ಅಕ್ಕನಂತೆ) ತೋರುತ್ತಾರೆ, ನಾನು ನನ್ನ ಸೋದರ ಸೊಸೆ ಒಬ್ಬಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು' ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾಯವ್ವಳ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಗುರುರೇವಣಸಿದ್ದರು ಮಾಯವ್ವ ಮತ್ತು ಬೀರಪ್ಪ ಇಬ್ಬರ ಪೂರ್ವಜರ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಮಾಯವ್ವ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಇಬ್ಬರು ಪೂರ್ವಜರ ಪರಿಚಯ ತಿಳಿಸಿ, ನಿಮ್ಮ ತಾಯಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಗೆ ಅಣ್ಣನಾದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ನಗರಿಪಟ್ಟಣದ ಅರಸನಾಗಿದ್ದು ಅವನಿಗೊಬ್ಬಳು 'ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ' ಎಂಬ ಮಗಳಿದ್ದಾಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಬೀರಪ್ಪನು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ತಂದಾಗ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಮನೆತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಯವ್ವ ಮದುವೆಯನಂತರ ನಾಡಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಬೀರಪ್ಪನ ಜೊತೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂಗಿಪಟ್ಟಣ, ಕಾಯಿಕೊಂಕಣ ನಾಡು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು, ಚಿಂಚಲಸೂರ ವನದೇವತೆಯನ್ನು

ಬೀರಪ್ಪ ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವನು. ಆಗ ಮಾಯವ್ವ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಚಿಂಚಲಸೂರದಲ್ಲಿಯೆ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಾಳೆ. ತಮ್ಮ ಬೀರಣ್ಣ ಮಾತ್ರ ತಿರುಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಗಿರಿಗೆ ಬರುವನು ಹೀಗೆ ಬರುವಾಗಲೂ ಮಾಯವ್ವ ದಿಬರಾಯನು ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹಿಂಡುಕುರಿಗಳನ್ನು ಬೀರಣ್ಣನಿಗೆ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಕೊಡುವಳು. ಆದರೆ ಬೀರಣ್ಣನು ಗೆಳೆಯನಾದ ಬಪ್ಪಣ್ಣನಿಗೆ ಕರೆಸಿ ಆ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಲು ಬಿಡುವನು.

ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆಯುತ್ತವೆ. ಬೀರಣ್ಣನ ಕುರಿಗಳು ಮರಿಹಾಕಲಿಲ್ಲ, ಮಂದೆ ಹೆಚ್ಚಲಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕನನ್ನು ಕರೆಸಿ ಹಬ್ಬ ಮಾಡಿದರೆ ಅವಳ ಹಾರೈಕೆಯಿಂದ ಮಂದೆ ಹೆಚ್ಚಬಹುದೆಂದು ಬಗೆದ ಬೀರಣ್ಣ ಅಕ್ಕ ಮಾಯವ್ವನನ್ನ ಕರೆತರಲು ತಾನು ಹೋಗದೆ ಗೆಳೆಯ ಬಪ್ಪಣ್ಣನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೀರಪ್ಪನ ಹೆಂಡತಿ ಕಾಡಿಗೆ ಜೋಳದ ರೊಟ್ಟಿ, ಹುಣಸೆಕಾಯಿಯ ಚಟ್ನಿ ಮಾಡಿ ಬಪ್ಪಣ್ಣನ ಕೈಲಿ ಬುತ್ತಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬುತ್ತಿ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದ ಮಾಯವ್ವ ತಮ್ಮನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಮರುಗಿದಳು "ಹೆರವರ ತಮ್ಮ ಪರವರ ಕರೆಯಲು ಕಳಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು" – ಅಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಹೆರವರ ತಮ್ಮ ಬೀರಣ್ಣ ಪರವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಳಿವ್ಯಾನೆ
ಅಕ್ಕ ಒಬ್ಬ ಮಗಳೇನೆ ತಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಮಗನೇನೆ
ಕೂಡಬಾರದು ಕೂಡಿವಿ ಕೊದಲಿಗೆ ನಂದನ ಬನದಾಗ

ಎಂದು ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ತಮ್ಮನಾಗಿದ್ದರೆ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಕರೆಯಲು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆ? ಎಂದು ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುವಳು. ತಾನು ತಮ್ಮನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಅಕ್ಕ ಬಾರದಿದ್ದಾಗ ಬೀರಪ್ಪನೇ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಕರೆತರಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯವ್ವ ಅವನನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲು "ನಾನು ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಕರಿಯಾಕ ಬಂದಿಲ್ಲ ಕಾಡಲಾಕ ಬಂದೀನಿ" – ಎಂದು ಹುಸಿಮುನಿಸು ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯವ್ವನ ತಮ್ಮನ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ನಗುನಗುತ್ತಲೇ ಈಡೇರಿಸಿದಾಗ ಅಕ್ಕನೊಂದಿಗೆ ಬೀರಪ್ಪ ಊರಿಗೆ ಬಂದು ಹಬ್ಬ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವಿನ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ವಿರಸಗಳು ಹುಸಿಮುನಿಸುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸ್ವತಃ ಕೆಟ್ಟ ಭವಿಷ್ಯವ ಹೊಂದಿ, ಹುಟ್ಟಿದ ಹನ್ನೊಂದನೆ ದಿನಕ್ಕೆ ನೀರು ಪಾಲಾದಾಕೆ, ತಾಯಿ ತಂದೆಯ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ

ವಂಚಿತಳಾದ ಈಕೆ ತಾನು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಗ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತೆ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಬೀರಪ್ಪನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ತೊಡಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಸಹನೆಗಳಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ ಮಾಯವ್ವ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ತಾಯ್ತನದ' ಗರಿಮೆಗೆ ಮಾಯವ್ವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸಂಕಥನಕ್ಕಿಂತ ಸಂಗೋಪನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

- **ಪ್ರೇಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ**

ಬೀರಪ್ಪ ಯೌವನಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಅಕ್ಕ ಮಾಯವ್ವನೊಡನೆ ಬೆಳ್ಳಿಗಿರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ನೀರು ತರುವ ಬಾಲೆಯರ ಕೊಡಗಳಿಗೆ ಬಾಣ ಹೊಡೆದು ಗೋಳು ಹೊಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಬೀರಪ್ಪನ ಕೀಟಲೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ದೂರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಾರೀನ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮೇಲು' – ಎಂದು ಮಾಯವ್ವನಿಗೆ ದೂರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡುವ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿದಾಗ ಬೀರಣ್ಣ ಜಗದ ಹೆಣ್ಣುಗಳೆಲ್ಲ ನಿನ್ನಂತೆ (ಅಕ್ಕನಂತೆ) ಕಾಣುತ್ತಾರೆ, ನಾನು ಸೋದರ ಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಲಗ್ನವಾಗುವವನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಜರ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ತಿಳಿಯದೆ ಮಾಯವ್ವ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ರಾತ್ರಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಗುರುರೇವಣಸಿದ್ಧರು ಬಂದು ಬೀರಣ್ಣ ಮತ್ತು ಮಾಯವ್ವ ಇಬ್ಬರು ಪೂರ್ವಜರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಬೀರಣ್ಣನ ಸೋದರ ಮಾವನೆಂದು, ಅವನಿಗೊಬ್ಬಳು ಮಗಳಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಬೀರಣ್ಣ ನಗರೀಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ನಗರೀಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ಮಗಳು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಗೆ ಮದುವೆಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಂದೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಸೋದರ ಮಾವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯರನ್ನು ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು, ಉಳಿದ ಗಂಡುಗಳು ನನಗೆ ನಿನ್ನಂತೆ (ತಂದೆಯಂತೆ) ಕಾಣುವರೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಮಹಲಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಭದ್ರವಾದ ಕಾವಲು ಹಾಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಗರೀಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೀರಪ್ಪ ದನಕಾಯುವ ಹುಡುಗರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಮತ್ತವನ ಮಗಳ ಸಮಾಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಮಹಲಿಗೆ ಹೂಗಾರ ಮುದುಕಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ದಿನವೂ ಹೋಗಿ ಹೂದಂಡೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬರುವಳೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಬೀರಪ್ಪ ಆ ಮುದುಕಿಯ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಸಹಾಯ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳಿಗೆಂದೇ ಬೀರಪ್ಪ ಭೂಮಿತೂಕದ ವಜ್ಜರದಂಡಿ ಹೆಣೆದು ಮುದುಕಿಯೊಡನೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಜ್ಜರದಂಡಿಯ ಸೊಗಸು ನೋಡಿ ಎಚ್ಚರತಪ್ಪಿ ಬಿದ್ದ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಇದನ್ನು ಹೆಣೆದವಳಾರು? ನಾನೊಮ್ಮೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮುದುಕಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೀರೆ ಕುಪ್ಪಸ ಕೊಟ್ಟು ಕಳಿಸಿ ಅರಮನೆಗೆ ಕರೆತರಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬೀರಪ್ಪನು ಸೋದರ ಸೊಸೆ ಕಳಿಸಿದ ಸೀರೆ ಕುಪ್ಪಸ ತೊಟ್ಟು ಮುದುಕಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಹಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳು ಬೀರಪ್ಪನ ಹೆಣ್ಣು ವೇಷವನ್ನು ನೋಡಿ ಎಂತಹ ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣೀಕೆ ಎಂದು ಮುದ್ದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆ ಪಾದದಲ್ಲಿಯ ಪದ್ಮದ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಈಕೆ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ, ನನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವನೆಂದು ಗುರ್ತಿಸಿ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಥನದ Logic ಎಷ್ಟು ಸೊಗಸಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಈ ಕೂಡಿಕೆ ಸಂಗತಿಯೇ ವಿಸ್ಮಯದ್ದು. ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ ಕಥನ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಹೆಣ್ಣು' ಎಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಧೈರ್ಯವಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಗಂಡು ನಿರೂಪಣಾ ಕಥನಕ್ರಮ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಬಲೆ, ಅಶಕ್ತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಹುನ್ನಾರು ತನ್ನನ್ನು ಶಕ್ತ ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬಳೆಗಾರನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಗರಿಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿ ಹಾಕುವನು. ಗೆಳತಿಯರಿಂದ ಬಳೆಗಾರ ಬಂದಿರುವ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ತನಗೆ ಕಾಜಿನ ಬಳೆಗಳು ಬೇಕೆಂದು ತಂದೆಯಲ್ಲಿ ಹಠ ಮಾಡುವಳು. ಆತ ಏಳು ಪರದೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಬಳೆಗಾರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಕೂತು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಕಾಣದೆ ಕೈಗಳಿಗೆ ಬಳೆ ಹಾಕಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಳೆತೊಡಿಸಲು ಬಂದ ಬೀರಪ್ಪನು ಕಾಲು ಮಡಿಚಲು ನನ್ನಿಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಲು ಚಾಚುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಸೋದರ ಸೊಸೆಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ತಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಗಾಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಚಕ್ರಪದ್ಮದ ಗುರ್ತಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಇವನು ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವನೆಂದು ತಿಳಿದು ಖುಷಿಯಾಗಿ ಬಳೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಕೈ ಚಾಚುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಬೀರಪ್ಪ ಕೈಹಿಡಿದು "ಇದು ಮದುವೆಯಾಗದ ಕೈ ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗದವರಿಗೆ ಕಾಜಿನ ಬಳೇ

ತೊಡಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಬೀಜ ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಬೀಜ ಊರಿದರೆ ಕೆಲವೇ ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ, ಆ ಮರದೊಡನೆ ಈಕೆಯ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದರೆ ಆಮೇಲೆ ಬಂದು ಕಾಜಿನ ಬಳೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಕ್ಕ ಮಾಯವ್ವನ ಬಳಿ ಬಂದ ಬೀರಪ್ಪ ತನಗೊಂದು ಸೂತರ ತೇಜಿ ಬೇಕೆಂದು, ನಾಳೆಯೆ ಸೋದರ ಸೊಸೆಯೊಂದಿಗೆ ನನ್ನ ಮದುವೆಯೆಂದು ಹಠ ಹಿಡಿಯತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಕ ಬಡಗಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಸಿತಂದ ಸೂತರ ತೇಜಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ನೇರವಾಗಿ ನಗರಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಮಹಲಿನ ಮೇಲೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳು ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಬಂದು ಕುಳಿತಳು. ಸೂತರ ತೇಜಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಕೊಟ್ಟ ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಮರದಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವನು. ಮರುದಿನ ದಾಸಿಯರು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಹೇಳಲು ಆತನು ಸೈನಿಕರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿಸುವನು. ಆಗ ಬೀರಪ್ಪ ಮಾರುವೇಷದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ತನ್ನ ಸೋದರಳಿಯನೆಂದು ಗುರ್ತಿಸಿದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಬಂಧಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಂಧಿಸಿದ ನಂತರ 'ಫಾಸಿ ಕೊಡುವ ಮುನ್ನ ನಿನ್ನ ಕೊನೆಯ ಆಸೆಯೇನು? ಎಮದು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೀರಪ್ಪ ಗಿಡವನ್ನು ಏರಿ ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಮರವನೇರಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸೂತರ ತೇಜಿಯ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಪರಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಕ ಮಾಯವ್ವ ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಂತಸದಿಂದ ಆರತಿ ಮಾಡಿ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಸಿರಿವಂತನ ಮಗಳಾಗಿಯೂ ತಂದೆಯಿಂದಲೇ ಮಹಲಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲೋಕದ ಗಂಡಸರೆಲ್ಲ ತನ್ನ ತಂದೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವನನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಖಡಾಖಂಡಿತ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಸೋದರ ಮಾವ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿ, ಆತನಿಗಾಗಿ ಗಿಡದೊಂದಿಗೆ ಕುಳಿತು ಮದುವೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬೀರಪ್ಪನಿಗಾಗಿ ತಂದೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋಭಾವದವಳಾಗಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಬೀರಪ್ಪನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬರುವವರೆಗೆ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವನ ನಗುಮುಖ, ಯವ್ವನಗಳೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ಖುಷಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗಿದ್ದ

ಉತ್ಸಾಹ, ಮೋಹ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈಕೆ ಬೀರಪ್ಪನಿಂದ ಪಡೆದ ಸುಖವೇನೆಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ತಿರುಗಾಟದಲ್ಲಿ, ಈಕೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವಗಳ ಪಾಡು-ಗಂಡಸರ ನೆರಳಾಗಿ, ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ಗಂಡಂದಿರ ನಡುವೆ ತಾಕಲಾಟ ನಡೆಸುತ್ತ ತೊಂದರೆಗಳಿಗೀಡಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಕಥೆ ಸಾಗಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸುಖಿಸುವ ಸುಖ ನಾವು ನಾಗರೀಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಧ್ಯಾನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಥನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆ – ಆದ್ಯತೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು, ಜನಪದರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

೪.೪ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪ್ರಮುಖರು. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಗೋವಲ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಕನ್ನಡದ 'ಗೊಲ್ಲ' ಶಬ್ದ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೆಣ್ಣೆತುಪ್ಪ ಮಾರುವುದು ಇವರ ಕುಲಕಸುಬು. ಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ, ಊರುಗೊಲ್ಲರು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರಿಯೂರು, ಚಳ್ಳಕೆರೆ, ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಧುಗಿರಿ, ಶಿರಾ, ಗುಬ್ಬಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸುತ್ತಲೂ "ಕಳ್ಳೆ"ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊರುಗೊಲ್ಲರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಬೀಗಮುದ್ರೆ ಎಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಇವರು ಭಂಡಾರದ ಸಂರಕ್ಷಕರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಪಾಲು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ವೈಷ್ಣವ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದು ತೆಲುಗು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಾದ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿಯು ಮುಖ್ಯಗ್ರಾಮವೊಂದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಇತರ ಜನಾಂಗದವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುವುದುಂಟಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗೊಲ್ಲರ ಗುಂಪು ವಾಸಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಳ್ಳೆ' ಇವರ ಮನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ. 'ಗುಬ್ಬ' ಎಂಬುದು ಗೊಲ್ಲರ ಕುಲದೈವದ ಜಾಗವಾಗಿದ್ದು ಬಾಳೆಪಟ್ಟೆಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮಟ್ಟ

ದೇವಾಲಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಣೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಉದ್ದದ ಬಿದಿರಿನ ಗಳುವಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೊಳಲಿನಾಕಾರದ ವಸ್ತು ಇದನ್ನು ಕೊಳಲಿನಂತೆ ನುಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವರನ್ನು 'ಗಣೆಯವರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗಣೆ' ಊದಿ ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು, ಫಲಾಫಲಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಗೊಲ್ಲರ ವಾಡಿಕೆ ಇದನ್ನು 'ಕಣಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಟ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಮತಾಚಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಇವರು ಹೆಂಗಸರು ಋತುಮತಿಯರಾದಾಗ, ಮುಟ್ಟಾದಾಗ, ಬಾಣಂತಿಯಾದಾಗ ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ದೂರದ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗೊಲ್ಲಗಡಗ' ಹೆಂಗಸರ ಆಭರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಗೊಲ್ಲರ ಮುಖ್ಯ ಕುಲದೈವಗಳು ಹಲವು ಕಾಟಮಲಿಂಗ, ಚಿತ್ರಲಿಂಗ, ಕ್ಯಾತಾರಲಿಂಗ, ಪಾತೇಲಿಂಗ ಮುಂತಾದುವು ಶೈವ ಮೂಲದ ಅಧಿದೈವಗಳಾದರೆ ರಂಗನಾಥ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ಕರಿಯಮ್ಮ, ಭೂತಪ್ಪ, ಮಾರಕ್ಕ ಮುಂತಾದುವು ಇತರ ದೈವಗಳು. ಹೆತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪ ಗೊಲ್ಲ ಜನಾಂಗದ ಶರಣರಾಗಿದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗೊಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮಹಾಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಇವನೂ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜುಂಜಪ್ಪನ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನ 'ಗಣೆ'ಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಊರೂರ ಮೇಲೆ ಅವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಗಣೆಯವರು ಅಥವಾ 'ಕಾಣಿಕೆ'ಯವರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮನ್ನು ಯಾದವ ಕುಲದವರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗೆಜ್ಜೆಕೋಲಾಟದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಕೊರವಂಜಿಯ ಆಟ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಆದರೆ ಅವರು ಆರಾಧಿಸುವ ದೈವಗಳು ಶೈವಮೂಲಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅವರ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮನೆದೈವ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಅಣ್ಣ ಕಾಟಯ್ಯ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶಿವನ ಬೆವರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಒಮ್ಮೆ ಲೋಕ ಸಂಚಾರ ಹೊರಟಾಗ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಬಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ನೂರಾರು ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳು ಸಾವಿಗೀಡಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಶಿವನು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವಾಗ ಅವನ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಬೆವರ ಹನಿಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಈ ಬೆವರ ಹನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಹನಿಯನ್ನು ಸೀಟಿ ಪಾರ್ವತಿ ಚಿಮ್ಮುತ್ತಾಳೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರೇ ಈ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಟಯ್ಯ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪ್ರಮುಖ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು 'ಜುಂಜಪ್ಪ'ನದು. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗುಬ್ಬಿ ಹಾಗು ಶಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಳಗಳು, ಸ್ಮಾರಕಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಜಾಗಗಳ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳು ಮೇದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಡಗೊಲ್ಲರ ವೃತ್ತಿ–ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜುಂಜಪ್ಪನೂ ಒಬ್ಬ ಗೋವಳನೇ ಆಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ಹಾಗು ಅವನ ವಂಶಸ್ಥರು ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆದವರಾದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಅದಿದೈವಗಳಾದರು. ದನಗಾಹಿಯ ಪವಿತ್ರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತವನ ಹಿರಿಯರು ಎಂದೂ ಊರಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ, ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದವರಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯವಾಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದೂ ಕಾಡು, ಕಾವಲುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಬದುಕನ್ನು ಪಶುಪಾಲನೆಗೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟರು. ಅಂತಹ ಸಮೃದ್ಧಮಯ ಜೀವನ ಕತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಸವಿಸ್ತಾರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ.

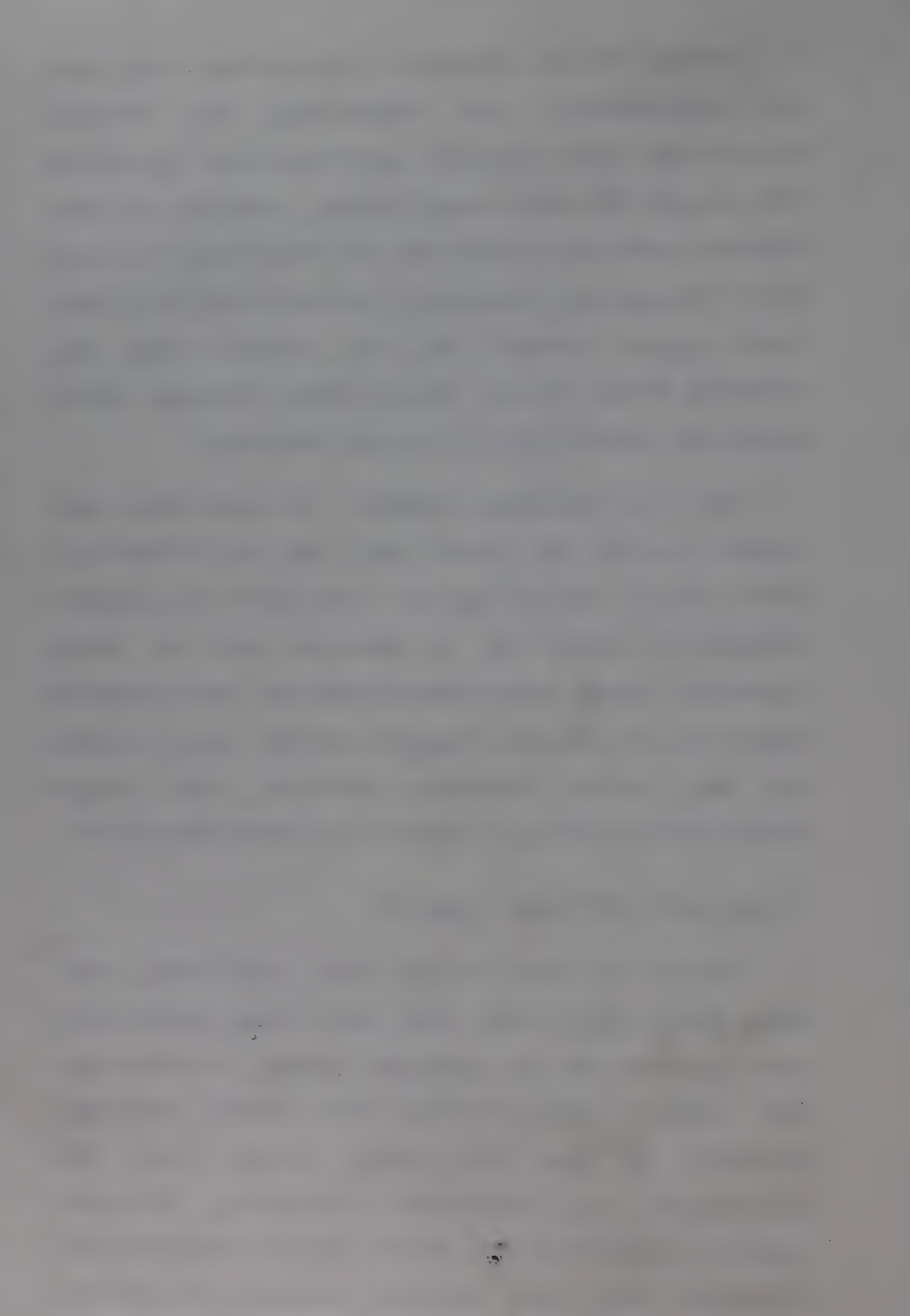
ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಶಿರಾ, ಹಿರಿಯೂರು, ಚಳ್ಳಕೆರೆ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಗುಬ್ಬಿ, ತಿಪಟೂರು, ತುರುವೇಕೆರೆ, ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುವ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಈ ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಕಳವಾರಹಳ್ಳಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ನೆಲೆಗೊಂಡದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಪರಂಪರೆಯ ಎತ್ತಯ್ಯ–ಮುತ್ತಯ್ಯಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಗಲವಾಡಿಹಟ್ಟಿಯ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ 'ಗಣೆ'ಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಂಚರಿಸುವ ಕಾಣಿಕೆಯವರೂ ಹಾಗಲವಾಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದವರು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲ ಕಥೆಯೂ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಷಗಳಲ್ಲಿ, ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾವಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಯ ಮೂಲಸೂತ್ರ ಒಂದೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆ ಎರಡು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಅಪರೂಪದ ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿರುವುದು ಅಪೂರ್ವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ದೀರ್ಘ ಕತೆಯು ದೇವರ ದೈಮಾರನ ಕಥೆ, ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕಥೆಗಳೂ ಸೇರಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆಯ ಸಮಗ್ರ ರೂಪ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಮಹೋನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯವು ಕಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೇ ಉಳಿಯುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಕುಶಗಳ ಮೂಲಕವೇ, ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಫಲ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸೊಲ್ಲು ಪುರುಷರದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಅಂಕುಶಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಸಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅವಕಾಶ ತೆರೆದುಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ 'ಹೆಣ್ಣಾಗಿ' ಉಳಿದು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದಿವ್ಯಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಥನದ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನವಾಗುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

- **ಕಂಬಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಬಾಕಿನ ಮದುವೆ : ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆ**

ಕೊಂಕಿಜರ ಮಲೆ ಸೀಮೆಯ ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಬಕ್ಕದೆಲೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಬರಿದೆಲೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಮಾಪಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಮೋಪಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಪೂಜಾರಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಘನಗುಡಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ದೇವರ ದೈಮಾರರೆಂಬ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಎಂಬುವವಳು ಒಬ್ಬಳೇ ತಂಗಿ. ಪಶುಪಾಲನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಇವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ದನಕರುಗಳನ್ನು ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಗೂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುವಷ್ಟು ಸಿರಿವಂತರು. ಇವರಲ್ಲಿ ದೇವರ ದೈಮಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯವನಾದ ದೇವರ ದೈಮಾರನು ಮದುವೆಯ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಯಂಕರವಾದ ಅರಣ್ಯದ ನಡುವೆ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ.



ಮಕ್ಕಳಾಗದ ದೈಮಾರನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಮ್ಮನಿಗಾದರೂ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಕ್ಕಳು ಮನೆ ತುಂಬಬಹುದೆಂದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ನೆಲೆಸಿರುವ ದೈಮಾರನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರ ಮಾತಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ದೈಮಾರ ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ರಾತ್ರಿ ಹೇಳದೆ ಕೇಳದೆ ತಾನು ಇದ್ದ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ತಂಗಿ ಬಡ ಚಿತ್ತಮ್ಮಳ ಮಗಳು ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ತಂದು ದೇವರ ದೈಮಾರನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಕಾಡಿನಿಂದ ಕರೆತಂದರೂ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದನಗಳ ನೆನಪು ಬಂದು ಓಡಿ ಹೋದ ದೈಮಾರ ಎಷ್ಟು ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆ ನಿಲ್ಲುವುದು ಬೇಡವೆಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವನು ಹೋಗುವಾಗ ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ 'ಬಾಕಿ'ಗೆ ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಾಕಿನ ಜೊತೆ ಧಾರೆ ಎರೆಸಿಕೊಂಡ ಕಂಬಕ್ಕ ಚಿತ್ತದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದು ಮಾವಂದಿರು ಹಾಗೂ ಓರೆಗಿತ್ತಿಯರ ಸೇವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನ ಮುಖ ಕಾಣದೆ 'ಬಾಕಿ'ನೊಡನೆ ಬಾಳಬೇಕಾದ ಕಂಬಕ್ಕನಿಗೆ ಕಷ್ಟದ ದಿನಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವಳ ಬದುಕು ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲು ಕರೆಯುವುದು, ಕುಟ್ಟುವುದು, ಬೀಸುವುದು, ಸಗಣಿ ಬಾಚುವುದು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಮನೆಗೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಓರೆಗಿತ್ತಿಯರ ಕಿರುಕುಳ, ಚುಚ್ಚುಮಾತು, ಹೀಯಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಸಹಿಸುತ್ತಲೇ ಮೂರು ವರುಷಗಳು ಕಳೆದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕಡೆಗೆ ನಾಡಿನ ಬದುಕು ಅಸಹನೀಯವಾದಾಗ ಕಾಡಿನ ದಾರಿ ತುಳಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಕಾಡಿನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಹುಲಿ ಕರಡಿ ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರೂರ ಮೃಗಗಳು ಕಂಬಕ್ಕನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಮುಟ್ಟದೇ ಬಿಟ್ಟವು. ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ನೀರು ಕರಗುವ ಸರಿಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೈಮಾರನನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ತನ್ನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ದೈಮಾರನ ಎದುರು ಕಂಬಕ್ಕ ಒಂಟಿಕಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಡುಗುತ್ತಾ "ನಿನ್ನ ಕೂಡಿದ ಮಡದಿ ಕಂಬಕ್ಕ ನಾನು" ಎಂದು ಕಾಲು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವನ ಸಂಶಯ ದೂರವಾಗಿಸಲು "ತಣ್ಣೀರು ಮುಳುಗಿ ತಣಿಬಟ್ಟೆಯುಟ್ಟು, ಕಲ್ಲು ಕಚ್ಚಿ, ಬೇವು ಕಚ್ಚಿ, ಆವಿನಗೂಡಿನವರೆಗೂ ದೇಕಿದಳು" ಹಾವುಗಳು ಅವಳನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡದಿದ್ದಾಗ ದೈಮಾರನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗಿ ಆ ರಾತ್ರಿ ಅವಳನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಕಂಬಕ್ಕ ಹಾಗು ದೈಮಾರನ ಸಂಸಾರ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ದೇವರ ದೈಮಾರ ದನಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸೊಗಸಾಗಿ ತರಬೇತುಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಹುಲಿ ಬಂದರೆ ಕೊಂಬಿನಿಂದಲೇ ತಿವಿಯುವ, ಯಜಮಾನನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧುವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಪಡೆದ ಕುಶಲತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕೆಲವು ದಿನ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸಿದ ನಂತರ ಕಂಬಕ್ಕ ಒಣಗಿದ ಮರದಂತಿದ್ದವಳು ರಕ್ತ ಮಾಂಸಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಳು. ಹಾಲು ಕುರುಬರ ಮತ್ತು ಅಂಡೆ ಕುರುಬರ ಸಲಹೆಯಂತೆ ದೈಮಾರ ಎಂಟು ತಿಂಗಳ ಗರ್ಭಿಣಿ ಕಂಬಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಕಾಡು ಗೊಲ್ಲರಿರುವ ತಾವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭೀಕರವಾದ ಕಾಡಿನ ರೌದ್ರತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿ ಕಂಬಕ್ಕ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಉಣ್ಣಲು ಊಟವಿಲ್ಲದೆ, ಕುಡಿಯಲು ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಬೇಸತ್ತು ಮಗುವನ್ನು ಉಟ್ಟ ಸೀರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿದ ಜೋಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ ಕಗ್ಗಲಿ ಮರಕ್ಕೆ ತೂಗು ಹಾಕಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಇದೆ ಮಗು ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಡಿಲು ಸೇರಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

- **ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟು**

ಇತ್ತಕಡೆ ವಿಧವೆಯಾದ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನು ಗಂಡನ ಮನೇಲಿ ಬಡತನ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಣ್ಣಂದಿರ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಬಂದು 'ಕೆರೆತೊರೆ ಹಳ್ಳದ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಕಾರೆಗಿಡ, ಕವಳಿಗಿಡಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹರಿ ಹೆಬ್ಬಾಲದ ಮರದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನಣ್ಣ ದೈಮಾರನ ಮಗುವಿದೆ, ಆ ಮಗುವನ್ನು ನೀನು ತಂದು ಜೋಪಾನ ಮಾಡೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮೂರು ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲ ಒಂದೇ ಸವನೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಹೇಳಿದರೂ ನಂಬದ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಒಮ್ಮೆ ತನಗೆ ತಾನೆ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅವಳ ಅಣ್ಣ ಪೂಜಾರಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಮತ್ತವನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸದಿದ್ದಾಗ ಕೋಪಗೊಂಡ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಂಗಿ ಚಿತ್ತಮ್ಮನನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಿಯೇ ಮಗುವಿರುವ ಜಾಗ ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಡಿಲಿಗೆ ಬಂದ ಮಗುವಿಗೆ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರೇ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಆರು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರೂ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಮಗುವನ್ನು ಸೂತಕ ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಚಿತ್ರದೇವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಕರಿಕಳ್ಳಿಯ

ಬೇಲಿಯ ಹೊರಗೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಜನನದ ಸೂತಕ ಕಳೆದ ನಂತರ ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮುಟ್ಟು, ಹೆರಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ಅಲ್ಲ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ದೇಹ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

- **ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡ : ತಾಯ್ತನದ ನೆಲೆ**

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿ ಉತ್ತಮಗೊಂಡಿತು. ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತಿದ್ದ ಅವನ ದೊಡ್ಡಮ್ಮಂದಿರು ಒಂದೊಂದು ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ ಅವರ ಮನೋಭಾವ ಬದಲಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಕಿರುಕುಳ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೆಂಬಂತೆ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರ ಅಸಡ್ಡೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೇಸರಗೊಂಡ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಚಿತ್ರದೇವರ ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುದೂರದ ದಾರಿಯ ನಂತರ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡ ಈ ಹಿಂದೆ ಹದಿನಾರು ಹಳ್ಳಿಯ ಪಟೇಲನಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ, ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಳಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಲೆಗೌಡನಿಗೆ ಬಡತನ ನೀಗಿ ಪುನಃ ಹದಿನಾರು ಹಳ್ಳಿಯ ಪಟೇಲಿಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನಂತೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿರುವ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಂದಲೇ ಆದುದು ಎಂಬ ಕೃತಜ್ಞತಾ ಭಾವದಿಂದ ಆಲೇಗೌಡ ತನ್ನ ಬಳಿ ಇದ್ದ ಏಳು ಕರುಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಸಾಕಲು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಏಳು ಕರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಅಪ್ಪನಗುಡ್ಡೆ ರೊಪ್ಪದ ಏಣಿನಲ್ಲಿ, ಹಾಲಪ್ಪಗುಡ್ಡೆ ಹಾಲರ್ತಿ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾರೆಕಳ್ಳೆ ಕಡಿದು ತನಗೆ ಏಳುಗೂಡು ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೇ ದನ ಕಾಯ್ಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ದಿನವೂ ಆಲೆಗೌಡ ಮನೆಯಿಂದ ಬುತ್ತಿ ಹೊತ್ತು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ನಂತರ ಆಲೆಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಮ್ಮನಿಗೆ ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯು ಬಂದು ಗಂಡನೊಡನೆ ಜಗಳ ಮಾಡಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದಳು. ಆಗ ಅವನು ಹಸುವಿನ ಹಾಲು ಕುಡಿದು ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಹಸುವಿನ ಮಣಕಗಳು ಸೋಲಿಗೆ ಬಂದಿವೆಯೆಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಹೋರಿ ಕೊಡಿಸಲು ಮೂರು ಹಣದಷ್ಟು ಹೊನ್ನು ಬೇಕೆಂದು ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಆಲೆಗೌಡನಿಗೆ ಕೇಳಿದನಾದರೂ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಆಲೆಗೌಡ ಆಕೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಹೊಂಗೆಯ ಬರಲಿನಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿಸಿ ಅವಳಿಂದ ಹೊನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಮೂಡಲ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹುಡುಕಿ ಹುಡುಕಿ ಬೇಡರ ಹುಡುಗನ ಬಳಿ ಇದ್ದ ಬಡಕಲು ಹೋರಿಕರುವನ್ನು ಕೊಂಡು ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಡಕಲು ಹೋರಿಕರು ಮನೆ ದೇವರು ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಭಾರಿ ಹೋರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ಆಲೆಗೌಡನೇ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಆಲೆಗೌಡ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಸಂತಸದಿಂದಿರುವಾಗ ಬರಗಾಲ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಯುವಕನಾದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಲೆಗೌಡ ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ಏಳು ಹಸುವಿನ ಕರುಗಳನ್ನು, ಏಳು ಕಂದು ಬಣ್ಣದ ಮೇಕೆ ಮರಿಗಳನ್ನು, ಏಳು ಕೆಂದುಕುರಿ ಮರಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೋರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಏಳು ಕರಗದ ಹೊನ್ನಿನಿಂದ ತಾವರಗೆರೆಯ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗನಿಂದ ಚಿನ್ನದ ಚಿಪ್ಪು ಕೊಡಲಿ ಮಾಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಚಿಪ್ಪುಕೊಡಲಿಯ ಮೇಲೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನು ಯಾವ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿದರೂ ಯಾರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಕೂಡದೆಂದು ಬರೆಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಲೆಗೌಡ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಮ್ಮನಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಂಡ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಕಾವಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಬಳಿ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನಗಳು, ಮೇಕೆಗಳೂ, ಕುರಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮೃದ್ಧಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಇತ್ತಕಡೆ ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಗೆ ಎರಡು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆಲ ಸಣ್ಣ ಆಲನೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ದನ, ಕುರಿ, ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗದೇ ಇದ್ದಾಗ ಆಲೆಗೌಡ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಚಿಂತೆಗೀಡಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ದೊಡ್ಡ ಆಲ ಸಣ್ಣ ಆಲ ಇಬ್ಬರೂ ತಂದೆಯಾದ ಆಲೆಗೌಡನ ಬಳಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು

ಅವನನ್ನು ಕರೆತರಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಚಿನ್ನದ ಚಿಪ್ಪು ಕೊಡಲಿಯ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ಗುರ್ತು ಹಿಡಿದು ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ.

- **ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಂಜೆತನದ ಸಂಕಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಕ್ಕನ ಸಹಾಯ**

ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮಲ್ಲೇಗೌಡನೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಇವನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಆಲೇಗೌಡ ಕಂಬಿಗೊಲ್ಲರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ (ಸಿನ್ನಮ್ಮ) ನನ್ನು ತರಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆರು ಜನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರು ತಮ್ಮನ ಮಗ (ದೇವರ ದೈಮಾರ)ನ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹೊಟ್ಟೆಯುರಿ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ ಕಂಬಿಗೊಲ್ಲರ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗಾದರೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆಯೂ ಕೂಡ ಈಡೇರದೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮದುವೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಹೆಂಡತಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ದನ, ಕುರಿ, ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಗಮನ ಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳು ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ಸವೆಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೆಲವು ಕರಿತಲೆಯ ಮುಂಡೆಯರು ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು "ಹೊಟ್ಯಾಗ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವಳು, ಕಟ್ಯಾಗ ನೀರಿಲ್ಲದವಳೆಂದು" ಹಂಗಿಸಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಅವಳನ್ನು ನಂಜಿನಂತೆ ಇಂಚು ಇಂಚಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಮಂಚಕ್ಕೆ ಆಕೆ ಮಕಾಡೆ ಮಲಗಿ ಬಿಟ್ಟಳು. ಅವಳ ದುಃಖ ನೋಡಲಾರದೆ ಮನೆದೇವರು ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಕನಸಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಾರಣವ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಂಜೆತನ ಹೋಗಲಾಡಿಸು ಎಂದು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಕೇಳಿದರೆ ಅಸಹಾಯಕತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು 'ಸಂತಾನ ಪಡೆದರೆ ಹಲವು ಸಂಕಷ್ಟಗಳು ನಿನಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ' ಬೇಡವೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದರೂ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಬಾಳವು ಸುಪುತ್ರ ಬೇಕಿಲ್ಲ
ಐನೂರು ವರ್ಷ ಬಾಳುವ ಸುಪುತ್ರ ಬೇಕಿಲ್ಲ
ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನರಲೋಕ, ಸುರಲೋಕವನ್ನು
ಒತ್ತಿ ಆಳುವ ಮಗಬೇಕು

ಎಂದು ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಸಂಕಟ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಕ್ಕ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನದ ವರ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನಿಂದ ವರ ಪಡೆಯಲು ಕೈಲಾಸದ ಬಾಗಿಲ್ಲನ್ನೆ 'ಕಳ್ಳೆ'ಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಹೆತ್ತ ಸೂತಕ, ಸತ್ತ ಸೂತಕವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಾಗಿಲಿಗೆ 'ಕಳ್ಳೆ' ಬಡಿಯುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ಈಶ್ವರನು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗನಾದ ವೀರಭದ್ರನನ್ನೆ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಹದಿನಾರು ವರ್ಷಗಳು ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗು ಎಂದು ಹರಸಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೀರಭದ್ರನ ಎಲ್ಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮನ ಮೂಲಕ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಚಿನ್ನಮ್ಮನು ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಕ್ಕನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಬುತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕಲ್ಲುಮುಳ್ಳಿನ ಹಾದಿ ನಡೆದು ನಿಬಿಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದ್ದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕಂಡು-ಉಂಡು ಅವನ ನೆರಳನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಬೀಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಈಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಬಂದ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿಂದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಗರ್ಭಿಣಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನ ನೆರಳನ್ನು ಬೀಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇಡೀ ಸಂದರ್ಭ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿತ ಶೀಲವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಕಂಬೇರ ಗೊಲ್ಲರ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಾದ ಈಕೆ ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಪಡುವ ಕಷ್ಟಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬದುಕುವ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ದೊಡ್ಡ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿತನ, ಸ್ವಾರ್ಥ, ದ್ವೇಷ, ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದ ದಾಹಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣು. "ಸಂಜೇಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಮುಂಜಾನೆ ಸಾಯಲಿ ನನಗೆ ಮಗು ಬೇಕು" – ಎಂದು ಬೇಡುವ ದೀನತೆಯ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಬಂಜೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೋಷಿಯನ್ನಾಗಿ ಹಾಗು

ಅಪೂರ್ಣ ಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿ ಗಂಡನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಬಂಜೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಪುರುಷನನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷಾಕೋಶದಲ್ಲಿ ಪದಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಂಜೆತನದ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಕೂಡ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಮೂರು ತಿಂಗಳು ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವಳ ಕಷ್ಟಗಳೂ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಗರ್ಭದೊಳಗಿನ ಶಿಶು ಮಾತಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಗಾಳಿಯೋ, ಪೀಡೆಯೋ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೆದರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಗರ್ಭದೊಳಗಿನ ಮಗು "ನಾನು ಈಶ್ವರನ ಮಗ ವೀರಭದ್ರ, ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿನ್ನ ನಡುಬೆನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತೇನೆ ನೀನೇನು ಹೆದರಬೇಡ" – ಎಂದು ತಾಯಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನವಮಾಸ ತುಂಬಿದಾಗ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ನಡುಬೆನ್ನಿನಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆ.

- **ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪ : ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ನೆಲೆ**

ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ, ಹೇಗೆ ಪುರಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ಜುಂಜಪ್ಪ ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರ. ಅವನ ಹುಟ್ಟು ಕೂಡ ಅಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ತಾಯಿಯ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಮಗುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಹೋದ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ "ನಿನ್ನ ನೆರಳನ್ನೇನಾದರೂ ಸೋಕಿಸಿದರೆ ನಿನ್ನನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ" – ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಒಮ್ಮೆ ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಕರಿತೊರೆ ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಹಳ್ಳದ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಆಟವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಳ್ಳದೊಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತೇನೆ. 'ಅಮ್ಮಾ ನಾನು ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದೆ ನನ್ನ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಮ್ಮಾ' – ಎಂದು ಜುಂಜಪ್ಪ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮೇಲೆತ್ತಲಾಗದೆ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ಬಳಿಕ ತಾನೇ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ 'ಮಗ ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಮೇಲಕೆತ್ತದ ನೀನು ಎಂಥಾ ತಾಯಿ' – ಎಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅಪ್ಪಾ ನೀನು ನೋಡಿದರ ಮಾಯದ ಮಗ, ನಾನು ಮೂರು ಕಾಸಿನ ತಾಯಿ, ನಿನ್ನನ್ನು ನಾನು ಹ್ಯಾಗಪ್ಪ ಬದುಕಿಸಲಿ' – ಎಂದು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ನೊಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. 'ಮೂರು ಕಾಸಿನ ತಾಯಾಗಲಿ

ಆರುಕಾಸಿನ ಮಗನಾಗಲಿ ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಮಗನನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲಾಗದ ನೀನು ಎಂಥಾ ತಾಯಿ' – ಎಂದು ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಜರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇದ್ದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಗನೇ ಆದರೂ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಮಾತಾಡುವುದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದ ತಾಯಿ ಮಗ ಇಬ್ಬರೂ ಕುಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷವಾದರೂ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಜೊತೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಒಂದುಗೂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಊರವರು ಸಂಶಯದಿಂದ ತಾಯಿ ಮಗನನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯಾಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಹಗಲು ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ಅವ್ವ ಮಗ ಅನ್ನ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಹಟ್ಟಿಯಾಚೆ ಕಾಲ ಕಳೆದ ನಂತರ ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿ ಮಗ ತಮ್ಮ ಹಂಚಿ ಹುಲ್ಲಿನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಮಾಯದ ನಿದ್ದೆ ಕವಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಿನ್ನಮ್ಮನು ಈ ಹಿಂದೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಕೆಗೆ ಮಾರ, ಮೈಲ ಎಂಬಿಬ್ಬರು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಿರುತ್ತಾಳೆ. "ಮೂರು ಗಂಡಿನ ಮೇಲೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಕೇಡೆಂದು", ಅದರಿಂದ ಮನೆತನದ ನಾಶ ಹಾಗೂ ತಂದೆಯ ಮರಣವೆಂದು ಮನೆದೇವತೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಮತ್ತು ಮಗನಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಲಹೆ ನಿಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವನ್ನೆ ನಾಶ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವು ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ವಿಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮರಣದ ಓನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನಾಗಿಯೇ ವೈಧವ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಕಷ್ಟ–ನಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳಾದ ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತೃತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಕಥನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ದಾಟುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಳಲೋಕದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ವೈಧವ್ಯವನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಗಟ್ಟಿ ನಿಲುವು ಆಕೆಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದದಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಥನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಹೂರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿರುವಂತೆ ಆಕೆ ಗಂಡನಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ದೂರವಿದ್ದೇ ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳು.

ಇಂತಹ ನಿಲುವಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯದ ಜಾನಪದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪಡಬಾರದ ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಸಾಲಿ ಹೊನ್ನು, ಇಕ್ಕೇರಿ ವರಹ, ದವಸ ಧಾನ್ಯ, ದನಕರು, ಕುರಿಮೇಕೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುವ ಬಡತನ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕಿ-ಸಲಹಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಯು ಕೂಲಿ ಮಾಡಲು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. 'ನೀನು ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮುಂಡೆ, ಕೂಲಿ ಮಾಡ ಹೊರಟರೆ ಕೆಟ್ಟ ಮಾತು ಬರುವುದು, ನೀನು ಕೂಲಿಗೆ ಹೋಗಕೂಡದು' – ಎಂದು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮಗನನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಷರತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಹೋಗಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸೊಪ್ಪು ತರಲು ಹೋದ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಮೈಮೇಲಿನ ಬಟ್ಟೆ ಹರಿದುಹೋಗಿ ಅಲ್ಲೇ ದುಃಖಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅವಳ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತವರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲು ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮನೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಪ್ಪದೆ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟು ದಿನ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದ ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ವಿಧವಿಧವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕಮ್ಮನಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾಯಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನೂ ಮಗನ ಆಗ್ರಹದ ಮೇರೆಗೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ವಿಧಿಸುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಅಂಕಿತಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಳಪಡಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಚಿನ್ನಮ್ಮನು ಹೊರಗಡೆ ದುಡಿಯಲು ಹೋಗುವ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗಿ ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಇತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಏಳು ವರ್ಷದ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ಆಕೆಯೇ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯವು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವಳ ಗಂಡನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ

ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳಾದರೂ ಸಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಕೆಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಗೆ ಪರಾಧೀನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನು ಒಡ್ಡಿದ ಅಸಾಧಾರಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಗೆ "ತಾಯಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನಾನು ಈವರೆಗೂ ಸೋಸಿದೆ, ಸಾಕು ಬಿಡಮ್ಮ ನೀನು ಪತಿವ್ರತೆ, ನಿನ್ನ ಸತ್ಯ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು"- ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಬೇಕಂತ ಕಷ್ಟ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ
ಪ್ರಜೆ ಗಂಡಿಲ್ಲದೇನೇ ಗರ್ಬಿಣಿ ಆಗಿ ಮಕ್ಕಳೆತ್ಲು ಅಂತಿದ್ರು
ಆ ಲೋಕ ನಿಂದನೆ ಹರಸಬೇಕು
ನಮ್ ತಾಯಿ ಪತಿವ್ರತಾತನ ಪ್ರಪಂಚಕೆಲ್ಲ
ತೋರ್ಗ್ಗಾಣಿಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ನಾನು ಅಂತೇಳಿ
ಇಷ್ಟ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆನಮ್ಮ"

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಜಾಣ್ಮೆ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಲೋಕಾಪವಾದದ ನೆಪವೊಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡು ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಂದನೆ ಮಾಡುವ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನದೇ ಮೇಲುಗೈ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

- **ತಾಳೇದದುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪ : ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆ**

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆ ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ ರಾಕ್ಷಸಿಯ ರೂಪದವಳು, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ನುಂಗುವವಳು ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣನೆ. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪೂಜೆ ಇವಳಿಗೆ ಸಲುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ರಾಕ್ಷಸಿಯಂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಸ್ತ್ರೀಯ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗ ಅವಳ ಶಾಂತಿ ಸೌಮ್ಯತೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಸಮಾಜದ ಗುಣಗಳೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ

ಈ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಪಾರ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಈ ಹಾಳೇದುರ್ಗಿಯೊಡನೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹೋರಾಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತೃಮೂಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಾನು ನೆಲೆಯೂರಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಏಳು ಕರುಗಳಿಂದಲೇ ಏಳ್ಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅಹಂಕಾರಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅವನ ಮಾವಂದಿರಿಗೆ ಸಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಾವಂದಿರು ಅವನ ಪ್ರತಾಪ ಅಡಗಿಸಬೇಕೆಂದು ನಾನಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಿಗರ ಮುಟ್ಟಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ಹುಲಿಕುಂಟೆಕೆರೆಗೆ ಮಾಟ ಮಾಡಿಸಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನ-ಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಮರಡಿ ರಂಗಣ್ಣನನ್ನು, ಹಾಗು ಜೋಳೂರು ರಂಗಣ್ಣನನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗದಿದ್ದಾಗ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸೊಗರು ಇಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಾಳೇದುರ್ಗಿಯ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಳೇದುರ್ಗಿಯದು ಬಡಗಲ ಸೀಮೆ. ಇಮ್ಮೋಡಿಬಂಡೆ. ನಿಡಗಲ್ಲು. ಉತ್ತಂಗಿ ದುರ್ಗವನ್ನು ದಾಟಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಹಾದಿಯನ್ನು ನಡೆಯಬೇಕು ಆ ಸೀಮೆಯನ್ನು ತಲುಪಲು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದಾಟಿ ಬಹುದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾಳೆದುರ್ಗಿಯ ಹೊಲೆರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಕರೆಸಿಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದರೆ. ಅವನನ್ನು ತಿಂದು ತೇಗಿದರೆ ಮೂರು ಖಂಡುಗ ಅನ್ನ, ಮುನ್ನೂರು ಕುರಿ, ಕ್ವಾಣೆ ಮೀಸೆ. ಮುನ್ನೂರು ರೂಪಾಯಿನ ಸೀರೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹಾಳೇದುರ್ಗಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದ ಆಕೆ ಒಂದು ಪತ್ರ ಬರೆದು ಗುಂಗೆ ಹುಳುವಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾಗದವನ್ನು ಅವನು ಪಂಚಾಂಗದ ಗುಂಡಣ್ಣನಿಂದ ಓದಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ನೀನು ತಾಳೆಮುರ್ಗಿ ಕಾವಲಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಬೇಕು. ನೀನು ಹೆದರಿಯೋನಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರದಿದ್ದರೆ. ನಾನು ಉಟ್ಟಿರುವ ಸೀರೆ ನಿನಗೆ ಉಡಿಸಿ. ನಾನು ತೊಟ್ಟಿರುವ ರವಿಕೆ ನಿನಗೆ ತೊಡಿಸಿ ಅವಮಾನ ಮಾಡ್ತೀನಿ" – ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿತ್ತು. ಹೊಲೆರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹೊಲೆಸೂತಕ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಪಂಚಾಂಗದ ಗುಂಡಣ್ಣ ಎಷ್ಟೇ

ಹೇಳಿದರೂ ಕೇಳದೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಳೇದದುರ್ಗಿ ಕಾವಲಿಗೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದ ಒಂದೆ ಸಾಯುವಾಗ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಲತುಗ್ಗಲಿ ಮರದ ಒಳಗೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಅರವತ್ತೆಂಟು ಸಾವಿರ ಬಾಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣರೊಡನೆ ತನ್ನ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ತಾಳೇದುರ್ಗಿಯ ಕಾವಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳು ಆ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಮೇಯ್ದರೂ ತಾಳೆದುರ್ಗಿಗೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಬಂದು ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಳು ಎದ್ದು ಒಂದು ಸಲ ತನ್ನ ಹೊಲೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೊಡವಿದಳು. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಹೊಲೆ ಸೂತಕ ತಗುಲಿತು. ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೂ ಹೊಲೆ ಸೂತಕ ತಗುಲಿ ಅದನ್ನು ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ ಒಂದು ಹೆಬ್ಬಾಲದ ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೂ ಮತ್ತು ತಾಳೇದುರ್ಗಿಗೂ ನಾನಾ ವಿಧದ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾನು ಬರುವಾಗ ತಂದಿದ್ದ ಅರವತ್ತೆಂಟು ಸಾವಿರ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ಮುಂಜೆರಗಿನಿಂದಲೇ ಒರೆಸಿ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ತಾಳೆದುರ್ಗಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಲು ಅನೇಕರ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಹಲವು ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಆಕೆಯ ಅರ್ಭಟಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾರೂ ಅವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುವಾಗ ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ನಿನ್ನೆಲ್ಲ ರಂಗಪ್ಪ ಲಿಂಗಪ್ಪಗಳು ನನಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ನನ್ನ ಪಾದ ನೆನಸು ಮೂರು ಗಳಿಗೇಲಿ ಬಿಡುತ್ತೇನೆ" – ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಗಟ್ಟಿತನ ಹಾಗು ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೊನೆಗೆ ಪುರ್ಲಹಳ್ಳಿ ಭೂತಪ್ಪನ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಆಕೆಯನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಪುರುಷ ಶಕ್ತಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ.

- **ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪ : ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ**

ಅಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಾದ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿ ಬೆಳೆಸಿದವನು. ಇವನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಇವರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆಲ ಸಣ್ಣ

ಆಲ ಎಂದು ಇಬ್ಬರು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಇದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೇ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಖದಿಂದ ಇರುವಾಗ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಗೂ ಸೀರ್ಯದ ರಂಗನಿಗೂ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವಳು ದುರ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದ್ದಳು. ಮೂರು ಖಂಡಗದ ಅವರೆ ಹೊಲವನ್ನು ಏಳು ಆಳುದ್ದದ ಮಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿ ಕುಂತು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅವಳ ಕಾಲು ಕದಳಿ ಕಂಬ, ತೋಳು ಬಾಳೆದಿಂಡು, ಮೂಗು ಸಂಪಿಗೆ, ಮುಖ ಚಿನ್ನದ ಭರಣಿ ಭೂತಕನ್ನಡಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಓಲಾಡುವಳು ಮುಖಸಿರಿಗೆ. ಅವಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗೆಣೆಯ "ಸೀರ್ಯದ ರಂಗಣ್ಣನಂತ ಚೆಲುವ ಇನ್ನಾರು" – ಎಂದು ಬೀಗುತ್ತಾ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅವಳನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಜುಂಜಪ್ಪನು ಮಾರ, ಮೈಲಣ್ಣರನ್ನು ಕರೆದು ಮೂರು ಅವರೆಗೊನೆಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾರ, ಮೈಲಣ್ಣರು ವಿನಯದಿಂದ ಅವಳ ಬಳಿ ಮೂರು ಅವರೆ ಗೊನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಯೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಜೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಜಂಗಮನಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಸೀರ್ಯದರಂಗಗೆ ನನ್ನ ಒಡಿಕಾರಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ, ಉರುಳಿಕಾಳು ತಿನ್ನೊ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಕೊಡುವೆನೇನು" – ಎಂದು ಸಿಡಿದೆದ್ದು ಏಳಾಳುದ್ದದ ಮಂಚಿಗೆಯನ್ನು ಧುಮುಕಿ ಹುಡುಗರನ್ನು ಹೊಡೆದು ಓಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾರಪ್ಪ ಮೈಲಣ್ಣ ಇಬ್ಬರೂ ಜುಂಜಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಡೆದುದೆಲ್ಲವ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಗಂಗಮ್ಮನಂತೋಳೆ ಮೂರು ಸಾರಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಮೂರು ಸಾರಿ ತೇಲಿಸುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೋಗಿ ಬನ್ನಿ"– ಎಂದು ಪುನಃ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗಲೂ ಅದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ವಾಪಾಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಅವಳ ಬಳಿಗೆ ತೆರಳಿ ಮೂರು ಅವರೆ ಗೊನೆ ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ "ಎಲೋ ಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜ, ಕಂಬೇರ ಚಿನ್ನಿಯ ಮಗನೆ, ನಾನು ಯೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಜೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ, ಊರ ಮುಂದಲ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಗೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ, ಸೀರ್ಯದ ರಂಗ ನನ್ನೊಡೆಯ ಅವನಿಗೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ, ಕವಣಿ ಕೋಲು ಹಿಡಕೊಂಡು ಕರಿಕಂಬಳಿಯಾಗೆ ಹುರುಳಿಕಾಳು ತಿಂಬೋ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲನಿಗೆ ಕೊಡ್ತೀನೇನೋ? ನಿನ್ನ ಹೊಟ್ಯಾಗ ನೆಣವೆಷ್ಟೊ, ದಟ್ಟ್ಯಾಗ ಹಣವೆಷ್ಟೊ"– ಎಂದು ಜೋಳದ ದಂಟಿನಿಂದ ರಕ್ತ ಬರುವಂತೆ ಥಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇದರಿಂದ ಕೆರಳಿ ಕೆಂಡವಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಎರೆಹೊಲದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕರಿಯ ಕಾಳಿಂಗನನ್ನು ಕರೆದು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನ ಒಳತೊಡೆಗೆ ಕಚ್ಚುವಂತೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು

ತಿಂಗಳಾದರೂ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿ ಸತ್ತು ಬಿದ್ದಿದ್ದ ದೊಡ್ಡಕ್ಕನ ಕಡೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಲಿ, ಆಲೆಗೌಡನಾಗಲಿ, ಸೀರ‍್ಯದ ರಂಗಣ್ಣನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ತಿರುಗಿ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಸೀರ‍್ಯದ ರಂಗಣ್ಣನೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅಂಗಲಾಚಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಣಿದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಅವಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಜುಂಜಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸೀರ‍್ಯದ ರಂಗಣ್ಣನನ್ನು ಅವಳ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳಿಸಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತಾಯಿ ಸಮಾನ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಆಲೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಬಲಳೇ, ಆಕೆಯನ್ನು ಹಣಿಯಲು ಇನ್ನೇನು ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ ಪುರುಷಲೋಕ ಆಕೆಗೆ ಸೂತಕ, ಮುಟ್ಟು, ಮೈಲಿಗೆ, ಪತಿವ್ರತೆ, ಸೂಳೆ, ಹೊಲೆ ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನಿಶ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿಬಿಡುವ ಮೊದಲೇ ಆಕೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರ ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ್ದು. ಆದರೆ ಆಕೆಯ ಲೋಕವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಸದಾ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಿನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಳವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಾದಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಅವುಗಳ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ ಪುರುಷ ನೆಲೆಯ ಕಥನವು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬಂತೆ 'ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ' ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಕಡೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಂದಲೇ ಆಕೆಗೆ ದೈವಾನುಗ್ರಹ, ದಯಾಜೀವನ ದೊರೆಯುವುದಲ್ಲದೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳಿಸುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಗಾಲದಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನಕ್ಕಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ - ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಾಗಲಿ, ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹರಿದೊಗೆದು ಈಗಾಗಲೇ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹೊಸ ಸಂಕಥನಗಳ

ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವ 'ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ' ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಹಂಬಲವಾಗಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ– ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿ ಬಂದ ಒಂದೇ ವಕ್ಕಲ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಬಹುದಾದವನ ಪಯಣದ ಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ.

೪.೫ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ

ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಪ್ಪಲುಗಳಲ್ಲಿನ ನಿಬಿಡಾರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಜನ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದವರು. ಮೂಲತಃ ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ನಂಬಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾದ ಇವರು ಇವತ್ತಿಗೂ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರಾದರೂ, ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜೀವನೋಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಕಳೆದೊಂದು ಸಹಸ್ರಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದೊಳಗೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ವ್ಯಾಸ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯವರು ರಚಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತ–ರಾಮಾಯಣ; ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಲಿಖಿತ ಹಾಗು ಮರುಕಥನಗಳ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ತಳವರ್ಗದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ–ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಪರಂಪರೆ. ಅಂತಹ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ'. ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಪ್ಪಲುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ 'ಗೊಂಡ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ದೂರವಾಗಿಯೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇವತ್ತಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಂತ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ರಾಮಕಥೆಯನ್ನು ಗಾಯಕ–ಗಾಯಕಿಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಅವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವರುಗಳು ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಚ್ಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎರಕಹೊಯ್ದು ರಾಮಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕಥೆಯನ್ನೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು, ಇದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಥನಗಳು ಹೊಸ–

ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷದ ಒಳತೋಟಿಯಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣ ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಕಥನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಮೈಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡು ಚಿತ್ರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಥೆ ಕೂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಪಡಿಯಚ್ಚೇ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ' ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಭಾರತದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತಿಮಪ್ಪಗೊಂಡರು ಹಾಡಿರುವ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ 'ದಶರಥ' ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ದಶರಥನಂತೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ ನಿಜ. ಅವನ ಬೇಟೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದು ನೋಡಿದರೆ, ಬ್ಯಾಟೆಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಂದು, ಅವುಗಳ ಮಾಂಸ ತಂದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ. ಇದಷ್ಟೆ ಬೇಟೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಗೊಂಡರ ಬೇಟೆಗಾರನೊಬ್ಬ ಕೋವಿ ಹಿಡಿದು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ದಶರಥ ಕೋವಿ ಹಿಡಿದು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಕರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಆನೆಯೊಂದನ್ನು ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಯುವ ಮುನ್ನ 'ನಿನ್ನ ಪುತ್ರನಿಂದಲೇ ನೀನು ಸಾಯುತ್ತೀಯ' – ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಟ್ಟಿತು. 'ನನಗಿನ್ನು ಪುತ್ರನೇ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಸಾಯುವುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು' – ಎಂದು ದಶರಥ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲ್‌ಚಲನೆಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣಗಲದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಆದರ್ಶದ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಹಾದುಬಂದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಲಿಸಿ ಕಥನದ ದಾರಿ–ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಈ ನೆಲದ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಒಳನೋಟವಾಗಿದೆ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಕಾರ ದಶರಥ ಆನೆಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಮುನಿಕುಮಾರನೆನಿಸಿದ ಶ್ರವಣನನ್ನು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲದವರು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಶೂದ್ರರು ತಪಸ್ವಿಗಳಾಗಬಯಸಿದರೆ ಅಂತವರನ್ನು ಯಾವುದೋ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿವೆ. ಒಂದು ಶ್ರವಣಕುಮಾರನ ಹತ್ಯೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಬೂಕನ ಹತ್ಯೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು ದಶರಥನಿಂದ ನಡೆದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಅವನ ಮಗ ರಾಮನಿಂದ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಯಾವ ಘಟನೆಯ ಗೋಜಿಗೂ ಹೋಗದ ನಮ್ಮ ಗೊಂಡರರಾಮಾಯಣ ಆನೆಯ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಆನೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಮೂಲಕ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುವ ಯಾವನೇ ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೇಸಿ ಧರ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ದಶರಥನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಭಿಲ್ಲ ಹಾಗು ಸಂತಾಲರಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ನೋಟವಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದಶರಥನಿಗೆ ಶಾಪದಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರಗಾರನ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರಿಬ್ಬರಂನ್ನು ಮಂತ್ರಗಾರನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಶರಥ ಕಿರಿಯರಿಬ್ಬರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುವೆನೆಂದು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಸುಳ್ಳಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಂತ್ರಗಾರ ನಿಜವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿ ಹಿರಿಯರಿಬ್ಬರನ್ನು ಕರೆದೊಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಿಲ್ಲ ಹಾಗು ಸಂತಾಲರ ಪ್ರಕಾರ ದಶರಥ ವಚನಭ್ರಷ್ಟ. ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವುದು ರಾಜರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ ಎಂಬುದು ಅವರ ತರ್ಕ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಆಕಾಶ–ಭೂಮಿಯದು. ಅದು ಎಂದೂ ಸೇರದ ದಾರಿ, ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಕ್ಷಿತಿಜದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಅನೇಕ ರಾಜರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೊಡನೆ ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಅವರ ಹಿರಿಮೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದಶರಥ ಕೂಡ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿನ್ಯಾಸಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ.

- **ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಕೆ**

ದಶರಥನು ಕೈಕೆಗೆ ವರ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಚಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೋಡಿ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ ದಶರಥನಿಗೆ.

ಮಾಯಾದು ರಥವೊಂದೇ ಕರೆಸಬೇಕಾವೀಗಿನ್ನು
ಇಂದುರು ಲೋಕಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುಬೇಕಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಇಂದುರು ಲೋಕಾಕು ಹೋಗಬೇಕವೀಗಿನ್ನು
ಚಂದುರು ಲೋಕಾಕೂ ಹೋಗಬೇಕಾತ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಚಂದೂರು ಲೋಕಾಕು ಹೋಗಬೇಕ ವೀಗಿನ್ನು
ದೇವು ಪಟ್ಟಣವೆ ನೋಡಬೇಕು ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಯದ ರಥವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊರಡಲು ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಡದಿಯರನ್ನು ಕರೆದು ಕೈಕೆ, ಕೌಸಲ್ಯ, ಕೌಮಿತ್ರಯರಿಗೆ ಅರಮನೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ವಹಿಸಿ ತಿಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೇನು ಹೊರಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಕೈಕೆಯು ರಥದ ಗಾಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ತಡೆದು ನಾನೂ ನಿನ್ನೊಡನೆ ಬರುವೆನೆಂದು ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೈಕೆಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಚಂದ್ರಲೋಕ, ದೇವಲೋಕವನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವಾಗ ನದಿಯೊಂದು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹಳ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾದುದರಿಂದ ದಶರಥ ರಥವನ್ನು ನೀರಿಗಿಳಿಸುವನು. ಆತ ರಥದ ಒಂದು ಚಕ್ರದ ಕೀಲು ಕಳಚುವುದರಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಕೈಕೆಯು ಅದನ್ನು ಸರಪಡಿಸಿ ದಶರಥನಿಗಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದ ಆಕೆಯ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿನ ದಶರಥ ಅವಳಿಗೆ ಬೇಡಿದ ವರವನ್ನು ನೀಡುವೆನೆಂದು ವಾಗ್ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೈಕೆ ಕೇವಲ ಬಾಯಿ ಮಾತಿಗೆ ಸುಮ್ಮನಾಗದೆ ಅವನಿಂದ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಪಡೆದು ಸೂಕ್ತ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ನನ್ನ ಸ್ವಾಮಿ ನೀವು ಕೇಳಿ ಈಗಿನ್ನು
ಬೇಡಿದ ವರುವೆ ಕೊಡುತೆಂದಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುರು ಅಲ್ಲುವಾಲಾ ಈಗಿನ್ನು
ಕೈಮ್ಯಾಲೆ ಭಾಷೆ ಕೊಡುಬೇಕಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಎಂದು 'ಕೈಕೆ'ಯು ದಶರಥನ ಪ್ರಾಣಉಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಡಿದ ವರ ನೀಡುವೆನೆಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದಶರಥನಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಥಾಹಂದರದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಸಹಜ ದೇಸಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕ್ರೋಡಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯು ಗಂಡಿನೊಡನೆ ಸಮ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದಶರಥನು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖದಿಂದ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೌಶಲ್ಯೆ, ಕೈಕೆ, ಸೌಮಿತ್ರೆಯರಿಗೆ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಜನ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿ ದೊಡ್ಡವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಬುದ್ಧಿ, ಗರಡಿ ಸಾಧನೆ, ಬಿಲ್ಲುವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಚಾಲು' ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜವು ಬಿಲ್ಲು ವಿದ್ಯೆ, ಗರಡಿ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ

ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯ ಅನೇಕ ಮಜಲುಗಳ ಈ 'ಜಾಲ' ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ದಶರಥನ ಮಕ್ಕಳು ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ.

ವಯಸ್ಸಾದ ದಶರಥನು ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ದಿನ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ, ಡಂಗೂರ ಸಾರಿ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಕರೆಸಿ, ಹಾದಿಗೆ ಹಂದ್ರ ಬೀದಿಗೆ ಚಪ್ಪರ ಹಾಕ್ಸಿ, ಅದ್ದೂರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟುವ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೇನು ಆ ಶುಭಗಳಿಗೆ ಕೈಗೂಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ದಶರಥನ ಕಿರಿಯ ಹೆಂಡತಿ ಕೈಕೆಯು

ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ನನ್ನ ಸ್ವಾಮಿ ಪತಿಯವ್ರೆ ಈಗಿನ್ನು
ನಾನೊಂದು ಮಾತು ಕೇಳುತಿದಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ನಾನೊಂದು ಮಾತು ಕೇಳುತೀದ ವೀಗಿನ್ನು
ನನಗೊಂದು ವರುವೇ ಕೊಟ್ಟಿರಾಲ ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಎಂದು ತನಗೆ ಗಂಡನು ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ವರವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇನು ವರ ಕೇಳೆಂದು ದಶರಥನು ನುಡಿಯಲು ಆಕೆ ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಆರುವರುಷ ವನವಾಸ, ಆರುವರುಷ ಅಜ್ಞಾತವಾಸವನ್ನು ಅವರು ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವನವಾಸದಿಂದ ಬರುವವರೆಗೂ ಭರತ ಶತ್ರುಘ್ನ ರಾಜ್ಯವಾಳಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬೇಡಿಕೆಯಿಂದ ದಶರಥ ವಿಚಲಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹರಹರ ಭಗವಂತ ಗೋವಿಂದಾ ವೀಗಿನ್ನು
ನನ್ನ ಮಾನಾನ ಕಳದಳಲ್ಲಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ನನ್ನ ಮಾನಾನ ಕಳದಳಲ್ಲೊ ವೀಗಿನ್ನು
ಏನೂ ಉತ್ತೂರ ಕೊಡಲಂಬಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಬಾಲ ದುಕ್ಕಾನೆ ಮಾಡತಾನೆಯೇ ಈಗಿನ್ನು
ದಶರಥು ಮಾರಾಜ ಎಂಬುವನಲಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ದಶರಥು ಮಾರಾಜ ಎಂಬುವನಾಲ ಈಗಿನ್ನು
ಕಣ್ಣೇಲ್ಲಿ ನೀರೆ ತಗಿತಾನೆಯೋ ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಎಂದು ವಿಪರೀತ ದುಃಖಪಡುತಾನೆ. ಕೈಕೆಯ ಮಾತು ಬರಸಿಡಿಲಂತೆ ಬಡಿದು ಕಂಗಾಲಾದ ತಂದೆ ದಶರಥನನ್ನು ರಾಮನೇ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿ, ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ

ತೆರಳಲು ಅಣಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವನವಾಸವು ರಾಮನ ವಿವಾಹದ ನಂತರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ವರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಮ–ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಕೈಕೆ, ಆರು ವರ್ಷಗಳ ವನವಾಸದ ನಂತರ ಇನ್ನೂ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಬಾಕಿ ಇರುವಾಗಲೇ ಸೀತೆಯ ಲಗ್ನದ ವಿಚಾರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣವು ಮೂಲ ರಾಮಯಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

- **ಸೀತೆ ಮುಕ್ತ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆ**

ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಕಾರ ಜನಕರಾಜನ ಮಗಳಾದ ಸೀತೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಣ್ಣಿನ ಮಗಳು. ಆದರೆ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಜನಕ ರಾಜನಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ರೈತ. ಇವನು ಹೊಲ ಉಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ನೇಗಿಲಿಗೆ ಸೀತೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಮಗಳಿಗೆ 'ಸೀತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಜನಕ ದಿನವೂ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಜಪ ಮಾಡುತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುವ ಕಾಗೆಯೊಂದು ದಿನವೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಹೇತು ಹೊಲಸು ಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ಜಪವನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ತನ್ನ ಜಪವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ಈ 'ಆಕಾಶಕಾಕಿ' ಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಲು ಜನಕನು 'ಭೂಮು ತೂಕದ ಬಿಲ್ಲು ಆಕಾಸು ತೂಕದ ಬಾಣ' ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಭೂಮು ತೂಕದ ಬಿಲ್ಲು
ಆಕಾಸು ತೂಕದ ಬಾಣ
ಇಡೀ ಭೂಮೀನೆ ಎತ್ತುಬೇಕು
ಇಡೀ ಆಕಾಶನೆ ನೆಗಿಬೇಕು
ಆಕಾಸು ಕಾಕೀನೆ ಕೊಲಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಆಕಾಶ ಕಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜನರ 'ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬ' ವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವನವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹಣ್ಣು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಕಾಡಲೆಯುವಾಗ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಮನಿಗೂ ಈ ವಿಷಯ ಮೊದಲೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ 'ಆಕಾಶಕಾಕಿ'ಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಇರಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ರತ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಾಲಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೌನದಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಸಕಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ

ಕಂಕ್ಳಲ್ಲಿ ಕವುಡೆ ಕಟ್ಬಬೇಕು

ಮೂಗಲಿ ನೆಲಮುಸುರೆ ಕಟ್ಬಬೇಕು

ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ನಾಗುಲಿ ಬೆತ್ತ ಬೆಳಿಬೇಕು

ಗಂಟ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾಲುಗನ ಬಲೆ ಕಟ್ಬಬೇಕು

ಈ ರೀತಿ ಹಣ್ಣು ಆಹಾರಾದಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ತಪಸ್ವಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಬಿಲ್ಲನು ಎತ್ತಿ ಆಕಾಸಕಾಕಿ ಹೊಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಇಂಥ ನಿಯಮದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇರುವಷ್ಟು ದಿನ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಎರಡೇ ಹಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ತಂದು ಅವನಣ್ಣನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ರಾಮ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನಾದರೂ 'ತಿನ್ನು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಹಣ್ಣನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ದೇವರ ಅಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಉಪವಾಸ ಇರುತ್ತಿದ್ದನು. ಹಾಗಾಗಿ ವ್ರತ ನೇಮದಿಂದಿರುವ ಅವನು ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಲು ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಬ್ಬರೂ ಜನಕರಾಜನ ಅರಮನೆಗೆ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು 'ತಾನು ಆಕಾಶಕಾಕಿ ಕೊಲ್ಲುವುದು ನಿಜ, ಕೊಂದ ನಂತರ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಸಿಗುವ ಸೀತೆ ಹೇಗಿರುತ್ತಾಳೋ ಏನೋ? ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ನಂತರ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಉಡುಗೊರೆಯೇ ಕುರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಒಂದು ಉಪಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ವಾಸ ಇರುವ ಕಡೆ ಹೋಗಿ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ನೀರು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗಿ ನೀರು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಸೀತೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸೀತೆಯು ಹೊರಗೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡುವುದು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿದ ನೀರನ್ನು ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಬಿಡುವ ಚಮತ್ಕಾರ ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಮತ್ಕಾರ ನೋಡಲು ಸೀತೆಯೂ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಕಂಡು ಅನಂತರ ಬಿಲ್ಲಿನ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಗೊಂಡರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗೂ ಹೊಳೆಯದಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳ ತಿರುಳು ಇರುವುದೇ ಇಂಥ ಕಡೆ. ಕಥನವನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಅಥವಾ ದೈವಕೃಪೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಚರಣೆ ಅಥವಾ ನೆಲಕೃಪೆಯ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಹೆಣೆದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂದಿಗೂ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳೇ ಮಿಗಿಲಾದ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ನಿಯಮದಂತೆ 'ಆಕಾಸ ಕಾಕಿ'ಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಬಹುಶಃ ಇದುವರೆಗೂ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲೇ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು" – ಎಂದು ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಗೆದ್ದ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಶೇಷವಾದುದು. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೇವಲ ಸೀತೆಯ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡ ಸಾಧ್ವಿ ಆದರೆ ಆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ. ರಾಮನ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನೂ ಇಂದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬಂತೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಉದಾರಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ನೆಲೆಗೆ ಏರುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ವೈದಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಸೇವಕ, ಅನುಯಾಯಿ, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅತೀತನನ್ನಾಗಿಸುವುದರ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ವಿವೇಕಗಳು ಹೇಗೆ ಸಹಜ–ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೊಂಡರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪಾತ್ರವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗೊಂಡರ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣವೇ ನಾಯಕ. ಸೀತೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅವನ ಒಡನಾಟವೂ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಗೊಂಡರಿಗೆ ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಅವನಿಂದ ಗೆಲ್ಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೇಮ ನಿಯಮ, ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕತೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ರಾಮನಿಗಿಂತ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆ ಮುಂದು. ಲಗ್ನದ ನಂತರ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಬ್ಬರೂ ಉಳಿದ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಅಜ್ಞಾತವಾಸವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದ ನಂತರವೇ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿಮಗೆ ಆದದ್ದೇ ನನಗೂ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರೊಡನೆ ಘೋರಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸೀತೆ ಸಹವರ್ತಿ – ಸಹಧರ್ಮಿಣಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ 'ಹೆಣ್ಣು' ಸಬಲೀಕರಣ ಅಥವಾ ನಾಯಕತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾರತಮ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ನೋಟವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೀತೆಯರಿಗೆ ಸಂಕಷ್ಟ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲಾಗದೆ ಸೋತು ಅಪಮಾನಿತನಾದ ರಾವಣ 'ಮೂರು ದಿನವಾದರೂ ಸೀತೆಯನ್ನು ಆಳುತ್ತೇನೆಂದು' ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಸೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಕೆರಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಸೂರ್ಪನಖಿಯೊಂದಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರಾಮ, ರಾವಣನ ಸೇಡಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣ ತನ್ನ ಮಾವ ಮಾರೀಚನನ್ನು ಕರೆದು 'ಮಾಯದ ಮುರುಗನ ರೂಪ ತಾಳಿ, ನವುಲಕುಣಿತ ಕುಣಿದು' - ಸೀತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಾರೀಚ ಸುಂದರ ಮೃಗವಾಗಿ ಸೀತೆಯ ಮುಂದೆ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸುಂದರ ಮೃಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಸೀತೆ ಅದನ್ನು ತಂದು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಮಧ್ಯ ಭಾರತದ ಭಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಂತಾಲರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಆ ಸುಂದರ ಜಿಂಕೆಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದರ ರುಚಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನೆದು ಅಂಥ ಸೊಗಸಾದ ಜಿಂಕೆಯ ಮಾಂಸ ತನಗೆ ಬೇಕೇಬೇಕೆಂದು ಚಂಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಡಿನ ವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ. ಅದನ್ನೇ ಸಂತಾಲರ ಸೀತೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಭೀಪ್ಸೆಯ ಮೂಲಕ ಗೊಂಡರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೊಂದು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಕೇವಲ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುವವಳಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಸಂತಾಲರ ಸೀತೆಯಂತೆ ಕೇವಲ ಅದರ ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಆ ಸುಂದರ ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮ. ಆ ಚರ್ಮದಿಂದ ಅವಳು ತನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೊಪ್ಪುವ ಸುಂದರ ಕುಬುಸ ಹೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮದಿಂದ ಕುಬುಸ ಹೊಲಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಮ್ಯ ಆಸೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸೀತೆ ರಾಮನ ಯಾವ ಉಪದೇಶಕ್ಕೂ ಸೊಪ್ಪು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ದಕ್ಷ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳ, ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಭೀತ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳ ನಿರಾತಂಕ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ.

ಅದರ ಚಮ್ಮಾನೆ ತೆಗೆದಿದುರಾ
ನನಗೊಂದು ಕುಬುಸ ಮಾಡದಿದುರಾ
ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯೇ ಪತಿಯಲ್ಲಾ
ನನ್ನ ಪತಿಯೊಂದೆ ನೀವಲ್ಲಾ
ನಿಮ್ಮ ಮಾತೊಂದೆ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ

ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಇಷ್ಟವನ್ನು ಪೂರೈಸದ ಗಂಡ ಇದ್ದರೆಷ್ಟು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆಷ್ಟು, ನನ್ನ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲಾಗದ ನೀನು ಪತಿಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಿರುನುಡಿಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಸೀತೆಯ ಈ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಕುಬುಸದ ಬಗೆಗಿನ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಈ ಭಾಗವು ಆದಿಮ

ಸಮಾಜಗಳ ವಸ್ತ್ರ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವವನು ಮಾತ್ರ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮ-ಕಾಮದ ಹಕ್ಕು ಹೊಂದುವ ಗಂಡಾಗುತ್ತಾನೆ, ಬರೀ ಗಂಡನಲ್ಲ, ಇಂತಹ ಮುಕ್ತ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೀತೆಯ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಯದ ಮೃಗವಾಗಿ ಸೀತೆಯ ಮುಂದೆ ಸುಳಿದು ಮರುಳು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ರಾವಣನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ಮಾರೀಚನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೃಗವನ್ನು ಸೀತೆಯ ಬಯಕೆಯಂತೆ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೋದ ರಾಮ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಯುವಾಗ 'ಹಾ ಲಕ್ಷ್ಮಣಾ' ಎಂದು ಕೂಗಿ ಪ್ರಾಣಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಸೀತೆ ರಾಮನಿಗೇನೋ ಕೇಡಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ರಾಮನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ 'ಅದು ಮಾಯಾವಿ ಮೃಗದ ಕೂಗು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಕೇಳದ ಸೀತೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ರಾಮ ಸತ್ತರೂ ಸಾಯಲಿ ಎಂದೂ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ರಾಮ ಸತ್ತರೂ ಸಾಯಲಿ ಎಂದ ವೀಗಿನ್ನು
ನನ್ನಾ ನೀನೇನೂ ಆಳುಬೇಕಾ ಎಂದಾಳ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ನನ್ನಾ ನೀನೇನು ಆಳುಬೇಕಾ ಎಂದೇಳಿ ಈಗಿನ್ನು
ಆಳು ಮನಸು ನಿನುಗೇನಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಅಂದಳು ನನಗೀಗ ಜರುದಿದುಳು ಈಗಿನ್ನು
ಇನಸಟ್ಟು ನನಗೆ ಮಾಡಲಾಳಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಎಂದು ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಕೊನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೊರಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೀತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವು ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಸಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಸೀತೆಯ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ' ಆಕಾಶಕಾಕಿ'ಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಆ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಬಿಲ್ಲು ಎತ್ತಿದವನು, ಹಾಗೂ ತನ್ನನ್ನು ನಿಜವಾಗಲು ಗೆದ್ದವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ ಆಗಿರುವಾಗ, ಈ ಸರಳ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸೀತೆಯ ಒಳಲೋಕದ ಮಾತು ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ.

ರಾವಣನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕರೆತಂದ ನಂತರ ರಾಮನು ತನ್ನ ಬಂಟ ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಊರುಕೇರಿ ತಿರುಗಿ ಜನಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಗೂಢಾಚಾರಿಕೆಯ ಕೆಲಸ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನಿಗೂ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಗೂ ಜಗಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬಲಿತು ಮಾಚಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ "ನಾನು ತೌರಿಗೆ ಹೊರಡುತ್ತೇನೆ, ಆಮೇಲೆ ನೀನು ಕರೆದರೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ"- ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಬಿಟ್ಟ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ರಾಮನಂತೆ ನಾನು ಮರಳಿ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಮಾಚಯ್ಯ. ಇದನ್ನು ಹನುಮಂತನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ರಾಮ 'ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನಿಗಿರುವಷ್ಟು ಘನತೆಯೂ ತನಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುವನು. ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ರಾಮ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಿರಾತರಿಗೆ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ. ಕಿರಾತರೊಡನೆ ಬಹುದೂರ ನಡೆದ ಸೀತೆ ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ರಾಮನು ಸೀತೀನೆ ನುಡಿತಾಳೆ ಈಗಿನ್ನು
ಇಲ್ಲೇ ನನ್ನ ರುಂಡ ಹೊಡಿರೆಂಬಾ ತಾನ । ತಂದಾನ
ಇಲ್ಲೆ ನನ್ನ ರುಂಡ ಹೊಡಿರೆಂದು ಈಗಿನ್ನು
ನಡಿಲಾರೆ ನಾನು ಬರುಲಾರೆ ತಾನ । ತಂದಾನ
ನಡಿಲಾರೆ ನಾನು ಬರುಲಾರೆ ಈಗಿನ್ನು
ಕೊಲೆಗಡುಕಾರೆ ಕೇಳಿಯೆಂಬಾತಾನ ತಾನ । ತಂದಾನ

ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ತಲೆ ಕಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ರಾಮನಾಣತಿ. ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದರೇನು? ಎಂಬ ಸೀತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ರಾಮನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅಣಕಿಸುವಂತಿದೆ. ಕಿರಾತರು ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಮುಂದಾದಾಗ ಅವರ ಕತ್ತಿಯ ಅಲಗಿನಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನ ಮುಖ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೀತೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು 'ಶಿಶು ಹತ್ಯೆ ದೋಷ' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಬರುತ್ತಾರೆ. ನೆತ್ತರಾಣಿ ಮರ ಕಡಿದು ಅದರ ರಕ್ತವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ರಾಮನಿಗೆ ತಂದು ತೋರಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಂದುದಾಗಿ ರಾಮನಿಗೆ ನಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನು ಜನಪದರು ತಡೆಯುವ ತಂತ್ರ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜೀವಪರವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ನೆಲದಲ್ಲೇ ಸಿಗುವ ನೆತ್ತರಾಣಿ ಮರದ ರಕ್ತದಂತಹ ರಸವನ್ನು ಸವರಿಕೊಂಡು ಬರುವುದೂ ಕೂಡ.

ಕಿರಾತರು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದ ಘೋರಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯೊಬ್ಬಳೆ ಗೋಳಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿದ ಗರ್ಭಿಣಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ನೋವು ಕತ್ತಿಯಲಿ ಕಡಿದಂಗೆ, ರೋಮ ರೋಮಕೂ ಬ್ಯಾನಿ ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಂಗೆ. ಅವಳ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಆಗಮನದಿಂದಾಗಿ ಆರೈಕೆ ಮಾಡಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಲವನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸೀತೆ ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯಲು ನದಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಮಂಗ ತನ್ನ ಮರಿಯನ್ನು ಮುದ್ದು ಮಾಡುವುದು, ಜೋಪಾನ ಮಾಡುವುದು ನೋಡಿ ಮಗನ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಬಂದು ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿದ್ದ ಮಗುವನ್ನು ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ. ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿದ್ದ ಮಗು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಆತಂಕಗೊಂಡು ಸೀತೆಯು ನದಿಯಿಂದ ಬರುವುದರೊಳಗೆ ದರ್ಬೆಯಿಂದ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮಗುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸೀತೆ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನೂ ಮಗನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕುಶ ಅಂತ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿವೆ. ಲವಕುಶರು ರಾಮನನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದು, ಅವರ ತಾಯಿಯಿಂದ ಅವನೇ ತಂದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು, ನಂತರ ಅಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು ಒಂದಾಗಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಹೊರಡುವವರೆಗೆ ಕಥೆಯು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಸೀತೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ನಾನಿನ್ನಾದರೂ ಉಳಿಲಾರಿವಿಗಿನ್ನು
ಇಲ್ಲು ನಾನೊಂದೆ ಬಾಳಲಾರೆ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಇಲ್ಲು ನಾನೊಂದೆ ಬಾಳಲಾರೆ ವೀಗಿನ್ನು
ಭೂಮಿ ಪಾಲಾಗಿ ಹೋಗುತೀದಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಭೂಮಿ ದೇವೀನೇಲಾಗಿದುರು ಈಗಿನ್ನು
ಭೂಮಿ ಬಾಯೊಂದೆ ಬಿಡುಬೇಕಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।
ಭೂಮಿ ಬಾಯೊಂದೇ ಬಿಡಬೇಕು ಈಗಿನ್ನು
ಭೂಮಿ ಪಾಲಾಗು ಹೋಗುತೀದಾ ತಾನ । ತಂದಾನ ।

ಎಂದು ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಮಾತೃವಾದ ಭೂಮಿ ತಾಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ನೀನು ನನ್ನ ತಾಯಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನನ್ನನ್ನು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಕರೆದುಕೋ ಎಂದು ಅಲವತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಭೂದೇವಿ ಬಾಯಿ ತೆರೆದು ಅವಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖಾಂತವಾಯಿತು ಎನ್ನುವಾಗ ಸೀತೆ ಸಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಭರತ-ಶತ್ರುಘ್ನ, ಲವ-ಕುಶ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತ್ಯಾಗ, ಪ್ರೀತಿ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಧರ್ಮ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಗಂಡಿನಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಹೊಯ್ದಾಟ ಸಂಘರ್ಷ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಗಂಡು ಹೊರತಾಗಿ ಬಿಡುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗಂಡಿನ ಏಳಿಗೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ತ್ಯಾಗದ, ಪ್ರೀತಿಯ, ಧರ್ಮದ, ಕರ್ತವ್ಯದ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋಗಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಆಯ್ಕೆ ಹಾಗು ಆದ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸೀತೆಗೂ ಅವಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

'ಇಲ್ಲು ನಾನೊಂದೆ ಬಾಳಲಾರೆ' – ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಆಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆಂದರೆ ಅವಳು ತನ್ನ ಉಳಿದ ಬದುಕನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಅವಳು ತನ್ನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ರಾಮನಿಗೂ, ಮಕ್ಕಳಿಗೂ, ಲೌಕಿಕದ ಆಮಿಷಗಳಿಗೂ, ಈತನಕ ತನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೂ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಹೊರಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಸೀತೆ ಅಪ್ಪಟ ಆಧುನಿಕ ಹೆಣ್ಣು, ಹೀಗಾಗಿ ಆಕೆ ಆದಿಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಎನಿಸುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಪಾತ್ರವು ಆ ಕಾಲದ ಗಂಡು ಲೋಕದೊಡನಿದ್ದ ನಿಯಂತ್ರಣ – ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸೀತೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡರುಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಅಂತಲೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

- **ಗಂಡು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ದಾಳವಾಗಿ ಸೂರ್ಪನಖಿ**

ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಮನಿಗೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ನಂತರ ಅವರು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಇದೇ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲಾಗದೆ ಅಪಮಾನಿತನಾದ ರಾವಣನು ಮೂರು

ದಿನವಾದರೂ ಸೀತೆಯನ್ನಾಳುವೆನೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಸೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ದಾಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಲಂಕಾ ಪಟ್ಣದ ರವಣಾನು
ತಂಗಿ ಕೂಡೊಂದು ನುಡಿತನಿಯಾ
ಈ ರೂಪ ನೀನೆ ಬಿಡುಬೇಕಾ
ಸೂಳಿ ಸುಂಗಾರುನೆ ತಾಳುಬೇಕಾ
ರಾಮುಗು ಮಳ್ಳೊಂದೆ ಮಾಡುಬೇಕ
ರಾಮುಗು ಲಗ್ಗಿನ ಆಗುಬೇಕಾ
ರಾಮುಗು ಸೀತಿ ನಾನು ಆಳುಬೇಕಾ

ಎಂದು ಹೇಳಿ ರಾಮನನ್ನು ಮರುಳುಗೊಳಿಸಲು ಸೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂಳಿ ಸುಂಗಾರದ ರೂಪ ತಾಳಿ ಬಂದ ಆಕೆಯು ರಾಮನನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗುವಂತೆ ಕಾಡುವಳು. ರಾಮನು ತನಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವುದಾಗಿಯೂ ತನಗೆ ಸೀತೆಯೆಂಬ ಮಡದಿ ಇರುವುದಾಗಿಯು ಹೇಳಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಳಿಗೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನು ಗುರ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಅವಳ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿ ಬರೆದು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅವಳ ಮೂಗು ಮೊಲಿನೇ ಕೊಯ್ಯಬೇಕಾ
ಮೂಗು ಮೊಲಿನೊಂದೆ ಕೊಯ್ಯಬೇಕಾ ಈಗಿನ್ನು
ಮಾನು ಭಂಗನೆ ಕಳೀಬೇಕಾ
ಕೋಪಾದಲ್ಲವಳ ಬಿಡಬೇಕಾ

ಎಂದು ಸೂರ್ಪನಖಿಗೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸದಾ ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರುವ ಆರ್ಯಕುಲ ಸಂಜಾತನಾದ ರಾಮ ತನ್ನ ವೈರಿ ಕಡೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅನಾಗರಿಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಮೂಗು ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮೂಗು ಮತ್ತು ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಂತ ತುಚ್ಛ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಎಸಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನಭಂಗ ಮಾಡುವಂತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮುಂದೆ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದಾಗ ಅವಳೊಡನೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಡೆಯನ್ನು, ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸೂರ್ಪನಖಿಯೊಂದಿಗೆ ವರ್ತಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಯಾರು ಆರ್ಯ ಯಾರು ಅನಾರ್ಯರೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಆರ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಹಾಪರಾಕ್ರಮಿಗಳು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಆಕ್ಷೇಪಾರ್ಹ. ದಕ್ಷಿಣದ ಆ ಭಾಗ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸೂರ್ಪನಖಿ ಆ ಭಾಗದ ಒಡತಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಕುಲಸಹಜವಾದ ವರ್ತನೆಗಳು ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಮನ ಕುಲದವರಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ಒಬ್ಬನೇ ಗಂಡ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಅಥವಾ ಶೀಲದ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೂರ್ಪನಖಿಯ ಕುಲದವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣರೆಂಬ ರಾಜಕುಮಾರರನ್ನು ಮೋಹಿಸಿರಬಹುದು ಮದುವೆಯಾಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿರಬಹುದು. ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಅವಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣಾಧಿಪತಿಯನ್ನು ಕೆಣಕುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೂ ಅದು ಅನುಚಿತ ಮತ್ತು ಅನಾಪೇಕ್ಷೀಯ, ಅಂದರೆ ಇಡೀ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯು, ಸೀತೆ, ಸೂರ್ಪನಖಿಯರ ಮೂಲಕ ಗೊಂಡರ ಜನಪದ ಕಣ್ಣು ನಿಜವಾದ ನೆಲದ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹು ಅಬ್ಬರದಿಂದ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದ ವೈಧಿಕ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಇತರೆ ದೈವೀನೆಲೆಯ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಧ್ವಂಗೆಯಂತೆಯೂ ಜನಮುಖಿ-ಜೀವಪರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾರತಮ್ಯವು ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಾಜೂಕಾದಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗತೊಡಗಿತು. ಆದರೆ ಆದಿಮ ಜನಪದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಯಜಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಥನಗಳಾಗಿ ಅರಮನೆಗಿಂತ ನೆರಮನೆ ಹಾಗೂ ನೆಲವನ್ನು ನಂಬಿದ ಸಹಜ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೫

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

೦೫. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಜಾನಪದವನ್ನು ಸರಳವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉದಾರ ಭಾವದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಮ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಕೇವಲ ಆ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ನೆರಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ ಹೊರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ನೆರಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಪರಿವೇಷ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಂತರಂಗದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮಷ್ಟಿ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಜಾನಪದದ ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮವಲ್ಲ. ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಶ್ಚಿಮದವು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣೀಕರಿಸಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸುವ ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿವಹಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಲಾಭದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು, ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಾಸ್ತವ ನರಕದಿಂದ ಬಿಡಗಡೆಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಜಾನಪದ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಪಾದನೆಗಳಾಗಿವೆಯೇ ವಿನಃ ಜನತೆಯ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ.

೫.೧ ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸೊಲ್ಲಿನ ಗಾಯ

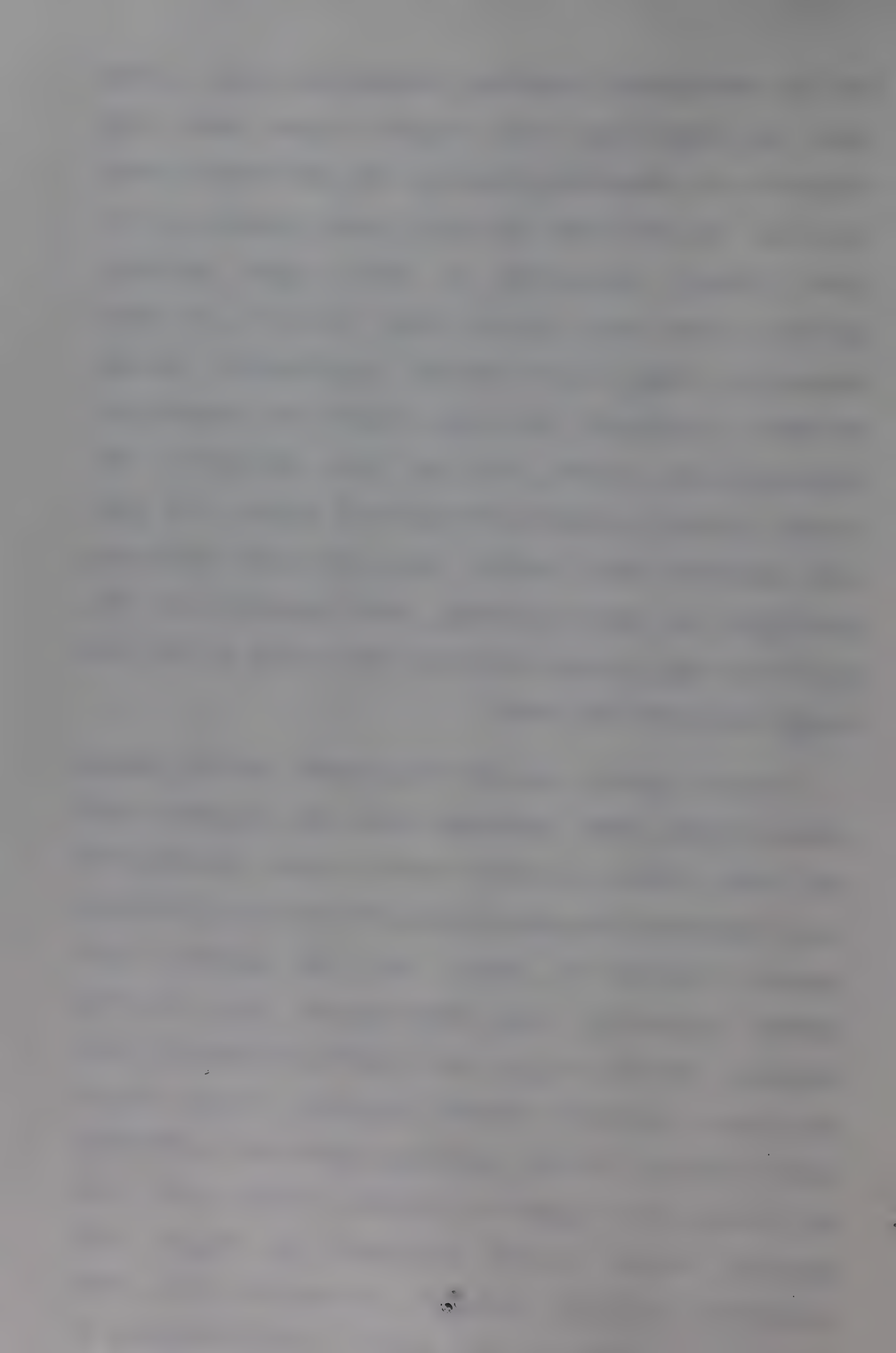
ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾರೋ ಕಡಿದ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ಸವೆದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗದೆ, ಹೊಸದಾದ ಕಾಲುದಾರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದದ ಜೊತೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವ ಜಾತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನರಕವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ

ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಾಕವಚವಾಗಿಯೂ, ಶಾಪವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲದು, ಭಾರತದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇವಲ 'Lore' ಅನ್ನು, ಜನಪದರ ಸೌಂದರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸಲಾಗದು. ಇಲ್ಲಿ Lore ಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರ (Folk) ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನರಕದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅದನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ನರಕದ ಕಾರಣವಾದ ಜಾತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಕೂಡಲೇ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯವು ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸಹಜ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆಯೇ ತೆಳುವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರತಿರೋಧಶಕ್ತಿಯೇ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಹೊರೆ ಅಧಿಕವಾದಂತೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಒಡೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಕಾಸದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುರೂಪಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಒಳನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಶಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಭಗ್ನಗೊಂಡಿವೆ.

ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕಾಳಜಿ, ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಅವರ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಸೂಕ್ತವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರಾದುದರಿಂದ ಮೂಲ ಜಾನಪದದ ಆಳ ಅರ್ಥಗಳು ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪುರಾಣ-ಧರ್ಮದ ಎರಕದ ಹಾಗೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆದ ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿಯೆಂದರೆ; ಇಡೀ ದೇಸೀಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮೂಲವಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದು, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿನಿಂದ

ನಾವು ನಮ್ಮ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ, ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಜಾನಪದ ವಿವೇಕಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ವಯ ಕೂಡ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿತ್ತೆ ವಿನಃ ದೇಸೀ ವಿವೇಕದ ಬೇರಿನಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇವತ್ತಿಗೂ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು? ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಯಾವುದಾದರೊಬ್ಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದುಂಟು. ಜಾನಪದವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ವಿಷಯವಾದರೂ ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯು ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿವೆಯೆಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಮರೆತು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ನೆಲದ ಶೇಕಡಾ ಐವತ್ತರ ಅರಿವನ್ನು ಈ ಗಂಡು ಲೋಕ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಸೊಲ್ಲು ಒಗಿತಾರೆ.

ಇದೆಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದವು ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹಲವರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಜಾನಪದವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಂತೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಭಿನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಇವತ್ತು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸುತ್ತಾ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವಿ ಸಂಗತಿಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಆವಿಯಾಗಿ ಉದಾರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮುಗ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗ ಮಾನ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಜಾನಪದವು ಜಾತಿಯ ಶಾಪಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟೇ ತನ್ನ



ಉದಾರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ರಾಜ, ರಾಣಿ, ಮಂತ್ರಿ, ದೊರೆ, ಪೂಜಾರಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ-ಶಾಹಿ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕುಂಟ, ಕುರುಡ, ತಬ್ಬಲಿ, ಅಬಲೆ, ಕುರೂಪಿ ಮುಂತಾದ ಅನಾಥರು, ಅದೇ ದೊರೆಯ ಮಗಳ ಮದುವೆಯಾದಂತೆ ಕನಸು ಕಂಡು ಆ ಕನಸಿನ ಬಿಂಬದಂತೆ ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಉದಾರತೆಯ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ಯುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಲೇ ಜಾನಪದವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ವೈರುಧ್ಯದ ಅಂತರಾಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸಮಾಗಮಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಗೆದ್ದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಭ್ರಮ. ಇಂತದ್ದರ ಕರ್ಷಣೆ, ವಿಕರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಜಾತಿಯನ್ನು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಜಾತಿಗಳು ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಗಮದ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಟ ಆಡಿಸಿ, ದಣಿಸಿ, ಕುಣಿಸಿ, ಮಣಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಊಳಿಗ ಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕುಣಿಯುವುದು. ಇಂತಹ ಕಡೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳೆರಡೂ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದು ಕೊನೆಗೆ ಎರಡೂ ಸೇರಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಂಚಿಸಿಬಿಡಬಲ್ಲವು.

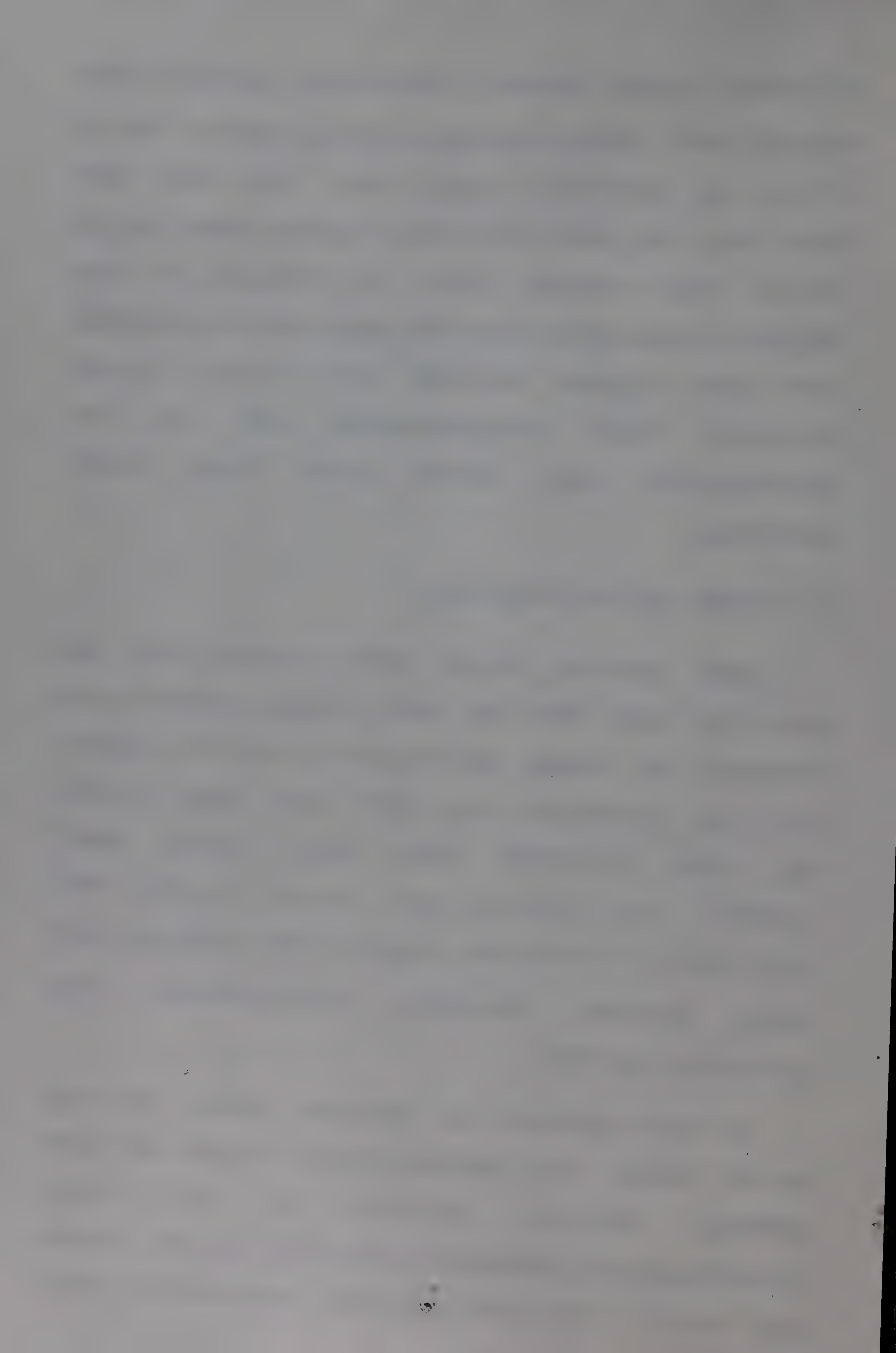
ಈ ವಂಚನೆಯ ಪ್ರಮಾಣವು ಅತಿಯಾದಾಗಲೂ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನ ಉದಾರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಿರಿಯಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳು ಉದಾರ ರಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ಕೇವಲ ಶಾಪಾಶಯದಲ್ಲಿ ಮರುಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಹಾಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಬುಡ ಅಲ್ಲಾಡಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕದಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ವೈಭವದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡವು. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ನಾಯಕರು ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಅವರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡಲಾರದಂತಹ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಡೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಗ್ಧರೂಪವಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು

ಒತ್ತೆ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 'Lore' ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ 'Folk' ನ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಹಾಡುವ ಸೊಲ್ಲಿನ, ನೆನಪಿನ ಕಥನದ ಧಾರುಣ ನೋವು, ಮತ್ತು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಹಂಬಲದ ಸೃಜನಶೀಲ ನಡೆಗಳು ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸೊಲ್ಲಿನ ಗಾಯವಿನ್ನೂ ಮಾದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಲಾಮನ್ನು ಈ ನೆಲದ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಆಮದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ. ಈವರೆಗೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ, ರಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಕ್ತಮಾಂಸದ ನೋವಿಗಿಂತಲೂ ಅವುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಗಾ ವಹಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಜದನಿಯ ನೋವಿನ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

೫.೨ ಯಾರದೊ ಕಟ್ಟೆಗೆ ನಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಯ ಕಲ್ಲು

ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರೆ ಆಗಲಿ ಹಿಂದೂ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವಂತೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು, ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಧೋರಣೆಯೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯು (Monolithic) ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ನೆಲದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಇದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. "ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ನಕಲು ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಈ ಚಾಳಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದಕರವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾಸ್ಯ ಕೂಡ. ಅಂತೆಯೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಪರಾಧ"- ಎಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್‌ರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ ('ಮೌಖಿಕ



ಕಥನ' ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ೫). ಇದನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಪರಾಧವೆಂದು ಕರೆದು ಸದ್ಯದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಅಪರಾಧಗಳ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತವೆಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಭಾರತವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಲು, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವ ದೇಶವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಲಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಅಳತೆ ಮಾಡಿಸಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ್ಯಾವ ಜನ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳೆ ಏನು? ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಏನು? ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮುಂದಾದರು. ಇದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಅವರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೊಗಳಲು ತೊಡಗಿದರು. ಅವರು ಜ್ಞಾನದಾಹಿಗಳೂ, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲದ ಆಸಕ್ತಿ, ಕಾಳಜಿ ಅವರಿಗಿದೆಯೆಂದು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದುಂಟು. ಸ್ವಾಮಿ ಕಾರ್ಯ ಸ್ವಕಾರ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಮಾಹಿತಿಯು ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದು ಆಡಳಿತ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ರೂಪಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲದ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರು ಸಹಜವಾದ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಅಚ್ಚರಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮನೋಭಾವವು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಆಕರಗಳಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. Field, Field work, Field Material ಎನ್ನುವಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಮಾನುಷ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡವು. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮಂಥ ಇರುವ ಸಹ-ಮಾನವರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಳಸುವುದು ಅಮಾನವೀಯವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಜನರನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಅಂಕಿಸಂಖ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇಯೋ ಆಗ ಆ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕ ಹುಟ್ಟಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನೈಜ ಉದ್ದೇಶ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಮಾತಾಡ ಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಿ ಉಪಕರಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿ

ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನು ಸಿಕ್ಕಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಅಶಾದಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಕ್ರಮಣಕಾರರ ಸುಗಮ ಆಳ್ವಿಕೆಗಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನೆಂದರೆ, ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಲೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವು ಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಓದುಗರ ಮರು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಪಡೆದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಡನೆ ಹೊಸಬಗೆಯ ಬಾಂಧವ್ಯ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಮಹತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹಾಡಿದವರೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಆಪ್ತವಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾದರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ, ಮಾಹಿತಿಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸದೆ, ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿವಿಯಂತೆ ಉಳಿದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಮುಂದಾದರೆ ಯಾರದೋ ಕಟ್ಟೆಗೆ ನಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಯ ಕಲ್ಲನ್ನು ಕಿತ್ತು ಕೊಡುವ ಸೌಭಾಗ್ಯವು ತಪ್ಪಬಹುದೇನೋ?.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ರೂಪಗೊಂಡದ್ದೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಗಂಡು ಮಗುವಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೆ ನಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಹೆಣ್ಣು ಕೂಸು ತಾಯಿ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ತಾಯಿ ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೆ ಬಹು ಬೇಗನೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ತೂಕ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದರೂ ಬದುಕುಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಗಂಡುಮಗುವಿಗಿಂತ ಬಹು

ಬೇಗನೆ ಮಾತು ಕಲಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೈನಾಕಾಲಜಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳ ಪುಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಭಾಷೆ, ಭಾವನೆ, ಸಂವಹನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಗಂಡಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಶೇಷ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಹಾಗೂ ಜೈವಿಕ ಕೌಶಲ್ಯಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಮಾನವ ಯತ್ನದ ಎಲ್ಲ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಚಾಲನೆಗೆ ತಂದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಷೆಯು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇಂತಹ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯಿಂದಲೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಬಲಗೊಂಡದ್ದು. ಅಂದರೆ ಜೀವಜಾಲದ ಸಂಬಂಧ, ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧ, ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧ, ಬಂಧು ಬಳಗದ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಗಾಢವಾಗಿ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾವದೀಪ್ತಿಗೆ ಸಹಜ, ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಸಾವಯವವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಗತಿ ಇದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಆಳದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತತೆಯು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅವು ವಿಘಟನೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಾಗ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವ್ಯಕ್ತತೆಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಾ ನಡೆದರು. ಈ ರೀತಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ನಿನ್ನೆಯ ಮೌನವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಗಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಈಗಲೂ ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೌಖಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನುಂಗಿಬಿಡುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರೇ ಹಾಡಿಕೊಂಡ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ದನಿಯೇ, ಅವರ ಮೌಲ್ಯವೇ ಗಾಢವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮುಕ್ತ ಮೌಖಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇತ್ತಾದರೂ, ಏನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೇಶನವಿತ್ತು, ಅಂಕುಶವಿತ್ತು, ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿರುವ ಅವ್ಯಕ್ತತೆಯು ಜಾಗೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯಕ್ತತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. unsaid ಲೋಕದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಠೇಂಕಾರವು, ಅವುಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತ

ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚೀರುದನಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜ, ಹೆಣ್ಣು, ಕಲೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಬಿಡಿಸಲಾರದ ಅಭೇದ್ಯ ಕಾನನವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾನನದಲ್ಲೂ ನೀರ ಜರಿಗಳಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ unsaid ಲೋಕವನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿವೆ.

೫.೩ ಶಿಕ್ಷಣ – ನೌಕರಿ ಎಂಬ ಸುಧಾರಿತ ತಳಿ

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತದ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಆಕೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವನ್ನೂ ಉಸಿರನ್ನೂ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಗೃಹೀತವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವು, ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮ ಜಗತ್ತು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು, ಇವೆರಡೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯು ಬಹುಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳು ಅಪೂರ್ಣ ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ನೌಕರಿಗಳು ಕೆಲಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವ ಕಾರುಣ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು ಅಪ್ರದಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಒಣ ಬರಹಗಳಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ.

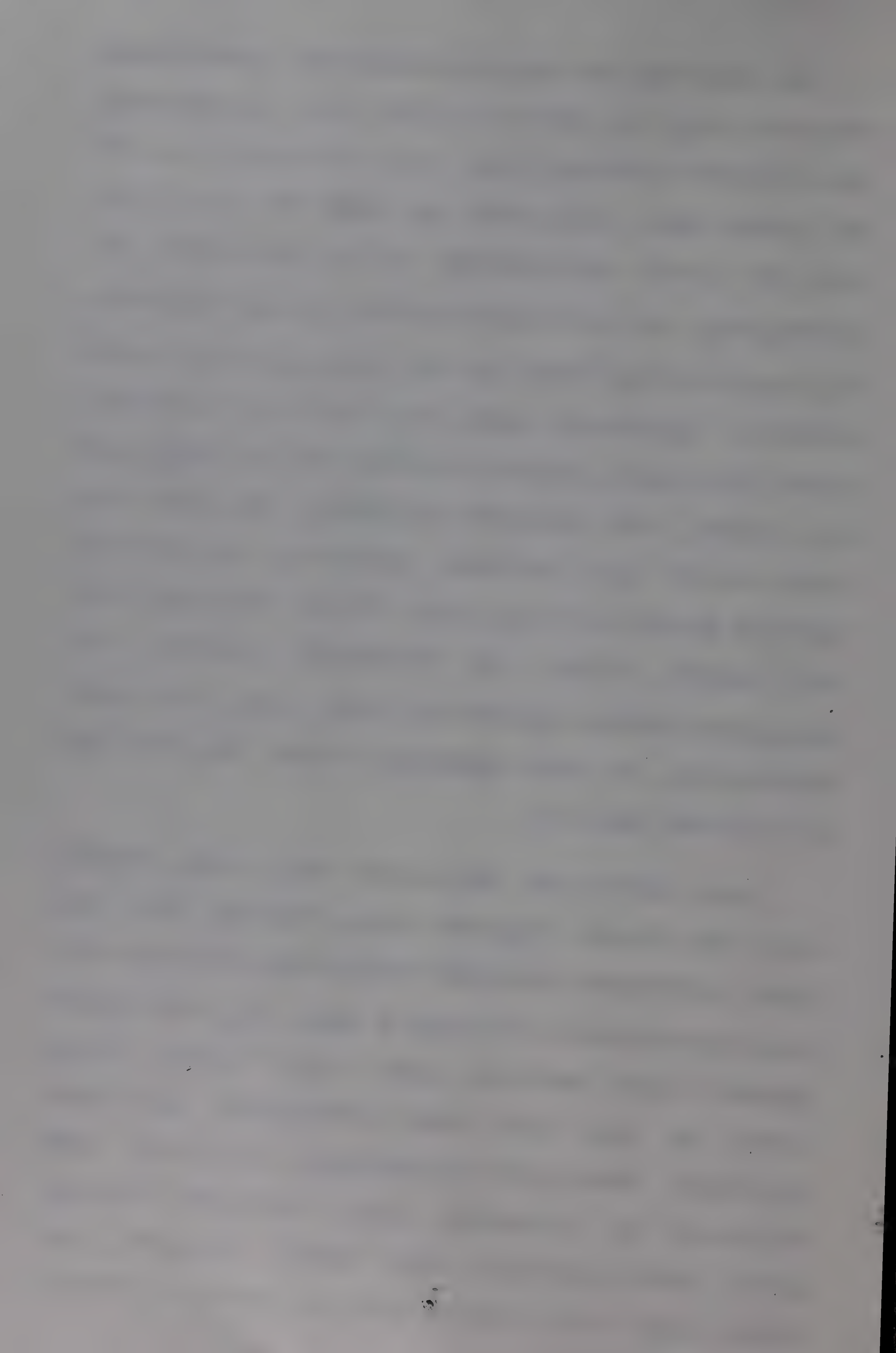
ಯಾವುದೇ ಲಿಖಿತವಾದ ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವುವು ಕೂಡ ಈ ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗಾಗಿ ರಚನೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ, ಹಾಡಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅವು ಶಾಶ್ವತವಾದ ನೋವಿನ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು. ಈ ಶಾಶ್ವತವಾದ ನೋವಿನ ಪರಿಭಾವನೆ ಯಾವ ರೂಪದ್ದು ಎಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಲೋಕವೆಲ್ಲಾ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ. ಅದು ಉತ್ತರದೇವಿಯಾಗಿರಬಹುದು ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ಭಾಗೀರಥಿ, ಸಂಕಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ನೋವಿನ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹೆಣ್ಣು ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ. ಶಾಶ್ವತವಾದ ನೋವಿನ ರೂಪ. ಈ ರೂಪಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ಅವಾಂತರಗಳು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಸ್ವಾಮ್ಯ, ಮುಖಂಡ, ಗೌಡ, ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳಲ್ಲೂ ಗಂಡು ಇದ್ದಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪದ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಜೈವಿಕ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು, ಜೀವದ ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಆಕೆ ತನ್ನ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿದ್ದು ಜನಪದ ರೂಪಗಳನ್ನು. ಆಕೆಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲ. ಈ ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದುಡಿಯುವುದು ಬರಹರೂಪ ತುಂಬಾ Logical ಆಗಿ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊಸೆದಂತಹ ಕಗ್ಗಗಳು ಅವು. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ನೆನಪಿನಿಂದ ಅನುಭವ ಕೋಶದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣುಲೋಕದ ಶಾಶ್ವತವಾದ ನೋವು ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಅವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿಯ, ಜನಾಂಗದ ಪ್ರದೇಶದ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಟ್ಟ Unsaid ಮತ್ತು Untouchable ಆದ ವಿವೇಕಗಳು ಇಂತಹ ವಿವೇಕದ ಮಿಂಚಿನಿಂದ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ತೊಂದರೆಯೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಗಂಡುನೆಲೆಯು ಅನಾದಿಯಿಂದ ಈ ಹಂತದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಿತ ನೌಕರಿಯ ಹಂತಕ್ಕೂ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರೂಪಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆ. ಈ ಶೋಷಣೆಯ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಶೋಷಣೆಯೆಂದೂ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ಎಂದು ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಕಡುನೋವಿನ ರೂಪ. ಅಶಾಂತ ಜೀವ.

ಪದ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶೋಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಕೂಸು, ಹೆಂಗುಸು ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿ ಬಲಿಯದಿರುವ, ವಿವೇಕ ಜಾಗೃತವಾಗದ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೂಸಾಗೆ ಇರುವ ಪದ ರಾಜಕಾರಣ ಇದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಗಂಡಾಳು ಗಂಡಸು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಪ್ರಾಣ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ?! ಗಂಡು–ಆಳು ಎನ್ನುವಾಗ ಅವನು ಶೂರ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಪದರಾಜಕಾರಣವು ಕೂಡ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ದಾರಿಗೆ ಮುಳ್ಳಾಗದ ಹಾಗೆ Binary ಯಾಗಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು Binary ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಸಾಹತು ಓದು ಅದನ್ನು ಬಹಳ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಯೂ ವಿಜೃಂಭಿಸಿರುವುದು ಹಾಗೆಯೆ, ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಊರೇ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಅನ್ನದಾತೆ, ಕೆರೆಯ ಏರಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದವಳು, ಊರುಪಕಾರಿ ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಯ ಜೀವವನ್ನು ಯಾಕೆ ಅಮೂಲ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಆಕೆಯ ಮಾವ, ಗಂಡ, ಜೋತಿಷಿ ಮುಂತಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಗಂಡುಲೋಕವೇ. ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನ ನೋವು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದು ಸ್ನೇಹಿತೆಯ ಮನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಅಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಕರಿತೇವೋ ಅದು ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪಡಿನೆರಳು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣು ಭೋಗಕ್ಕೆ – ರಾಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲು ಮಾತಿಗೆ–ನುಡಿಗೆ–ನಿರ್ವಚನಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆರೆಗೆಹಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈದಿಕ ಓದಿನ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಸಾಗಿಬಂದಿವೆ.

ಹಾಡಿನ ಪರಂಪರೆ ಬಹಳ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ "ಪಠ್ಯವೆಂಬುದು ಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವೆಂಬುದು ಮೋಸ. ಪಠ್ಯವು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಅಂತಃಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲ" ಆದ್ದರಿಂದ ಪಠ್ಯದ ರಚನೆಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಠ್ಯರಚನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಈ Theory ಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಇದ್ದುದು ಶಾರೀರದಲ್ಲಿ. ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದು ಪಠ್ಯ. ಪಠ್ಯವು ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ಪಠ್ಯ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಓದಿದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗೊಂದು ಪಠ್ಯ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಂತಃಪಠ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂತಃಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓಪನ್ ಮಾಡುವ ಗುಣವಿದೆ. ಆ ಗುಣ ಇದೆಯೆಂಬ ಭಯಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಗಂಡುಲೋಕ



ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ಲೋಸ್ ಮಾಡಿ ನೇರದಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೇರ ದಾರಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಳಸು ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಓದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಸುಧಾರಿತ ತಳಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವಾದರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ Unsaid ಮತ್ತು ಅಧೋಲೋಕದ ಕತ್ತಲಿಕೆ ಬೆಳಕು ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕರಾಳ ನೆನಹು ಮತ್ತು ಲಿಪಿಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಆಕೆ ಅರ್ಥೈಸಬಲ್ಲಳು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ನಾವು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಈ ದೇಶದ ಶೇಕಡ ಅರ್ಧಭಾಗದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಅರಿವನ್ನು ಈ ಗಂಡುಲೋಕ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸೊಲ್ಲು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸೊಲ್ಲಲ್ಲಿ ನೋವಿದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತದನಿ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಕೆ "ನಾನಿಲ್ಲುವಳಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟವೆಂಬ ಕವಲುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಓದಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂತಲೂ ಪವಿತ್ರವಾದುದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಧಾಳಿ ಮಾಡಬಹುದು, ಪಾಠಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತನ್ನ ಕಟ್ಟೆ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ಕೆಡವಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ನಲುಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಿಸುಮಾತಿನ ಆಕ್ರಂದನವನ್ನು ಗಂಡುಲೋಕ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಗಂಡಿನ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಪೊರೆ ಕಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೌನದನಿಯ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕಿವಿ ಅಗಲಿಸಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗೆರೆಕೊರೆದ-ಅರೆಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗಂಡುಕಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ಈಗಲಾದರೂ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತದ ನಡುವಿನ ಗೆರೆ ಅಳಿದುಹೋಗಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಗೂಡಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಸುವು ಮೂಡಬಹುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

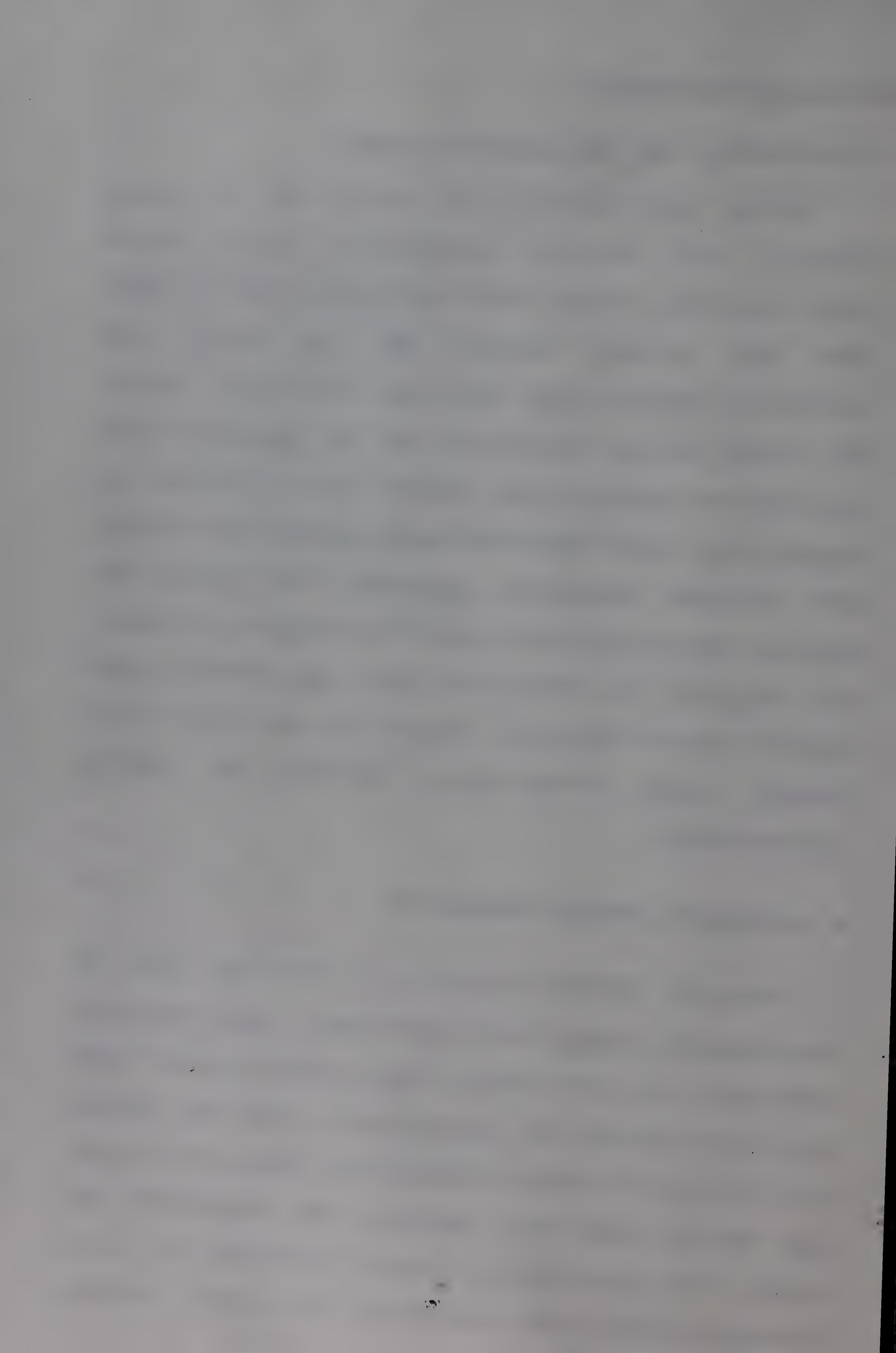
೫.೪ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ

❖ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಸಾಲು ಮಾದೇಶ್ವರ ಪಂಥ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಎಂತಹ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏಳುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ನೆಲೆನಿಂತ ಮೇಲೆ ಎಣ್ಣೆಮಜ್ಜನ ಸೇವೆಗೆ ತಕ್ಕ ಭಕ್ತರನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತರುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪಂಥ ಊರ್ಜಿತಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವ ಯಾವ ಮಟ್ಟದ್ದಿತ್ತು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಹೇಗೆ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮೈಸೂರಿನ ಮೇಲ್ನಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರೀಶೈಲ ಮೂಲದ ಮುಡುಕುತೊರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಶೈವಪಂಥ, ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗನಬೆಟ್ಟ ಹಾಗು ಮೇಲುಕೋಟೆ ನಾರಾಯಣನಲ್ಲಿದ್ದ ವೈಷ್ಣವಪಂಥಗಳ ಜೊತೆ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿ, ಸಮನ್ವಯತೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಬೆಳೆಸಿ ತಾನೂ ಒಂದು ನೆಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಸಾಲು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೇಲುನೋಟದ ಹರವಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ಕಥನವಾದರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿಯೂ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಕಥನ ಹಾಗೂ ತಿಕ್ಕಾಟದ ತಿರುಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಲೆ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೋಕದರ್ಶನವೊಂದು ಮೈದಳೆಯುವ ಕಠಿಣ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

- **ಮೂಗಯ್ಯನ ಪತ್ನಿ ರಾಮವ್ವೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ**

ಮಾದೇಶ್ವರನು ಮುಡುತೊರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಬಳಿ ಬಂದು 'ನಿನ್ನ ಒಕ್ಕಲಲ್ಲಿ ನಿಜ ಶರಣರಾಗಿರುವವರನ್ನು ಎಣ್ಣೆಮಜ್ಜನ ಸೇವೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಕೊಡು' – ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಸರುಗೂರ ರಾಮವ್ವೆ ಮತ್ತು ಮೂಗಪ್ಪ ದಂಪತಿಗಳು ನಿನಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಶರಣರು, ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೋ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸರಗೂರು ಮೂಗಯ್ಯನ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯೋ ಕಥನ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಹಾಗು ಶೈವ ಪಂಥದ ನಡುವಿ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತನ್ನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದೇಶ್ವರ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸರಗೂರಯ್ಯ



ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಗೌರವ್ವ ಉಪ್ಪಲಿಗೆ ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದು, ಉಪ್ಪು ಮಾರುವ ಕಾಯಕ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಮಾದೇಶ್ವರ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ 'ನಮ್ಮಮ್ಮನ ಮನೆದೇವರು ಮಲ್ಲಣ್ಣ, ಗಂಡನ ಮನೆದೇವರು ವೆಂಕಟರಮಣಸ್ವಾಮಿ ನಾವು ಪರದೇವರಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' – ಎಂದು ಕಡ್ಡಿ ಮುರಿದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಮಗ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಹಾವು ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ನಂತರ ಬದುಕಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ದಿನ ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನ ನಡೆಸಿಕೊಡುವ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಮೊದಲು ರಾಮವ್ವೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮಾತನಾಡಿದ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಆಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆನಂತರ ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ತೆಂಕಲಗದ್ದೆಯೊಳಗೆ ಕವಣಿಕಲ್ಲು ತಗೊಂಡು ಗೀಜಗನ ಹಕ್ಕಿ ಓಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮೂಗಯ್ಯ. ಅವನ ಬಳಿ ಬಂದ ಮುಡುಕುತೊರೆ ಮಲ್ಲಣ್ಣ ಮತ್ತು ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಏಳುಮಲೆ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ತಿಂಗತಿಂಗಳು ಹೋಗಿ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಎಳ್ಳುಮಜ್ಜನ ಮಾಡಿಸುವ ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆ ಮನವೊಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೂಗಯ್ಯ ಒಪ್ಪದೆ "ನನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಡದಿ ರಾಮವ್ವೆ ಇದ್ದಾಳೆ ಕೊತ್ತೆಗಾಲದ ಹೆಣ್ಣು ಅವಳ ಕೇಳಿ, ನನ್ನ ಮಡದಿ ಮಾತ ನಾ ಮೀರೋದಿಲ್ಲ, ಅವಳೇನಾದ್ರೂ ಹೋಗಬೇಕು ಅಂದ್ರೆ ನಾನೂ ಕೂಡ ಬರ್ತೀನಿ; ಇಲ್ಲುವಾದ್ರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಗುರುವೇ" – ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ರಾಮವ್ವೆಯನ್ನು ಮುಡುಕುತೊರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನು ಮಾದಪ್ಪನ ಒಕ್ಕಲಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಆಕೆ 'ಏಳುಬೆಟ್ಟದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಆನೆ ಕಾಟ, ಹುಲಿ ಕಾಟ, ಕಳ್ಳರ ಭಯ ನನ್ನ ಗಂಡನಾದ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಏಳುಮಲೆಗೆ ಕಳುಸಲಾರೆ ನಮ್ಮ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಬೇಡ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಯಾವಾಗ ರಾಮವ್ವೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಲು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಮಾದಪ್ಪ ರಾಗಿಯಗುಳಿ, ಜೋಳದ ಗುಳಿಗಳನ್ನು ಬೂದಿರಾಶಿ ಮಾಡಿ ತುಂಬಿದಂತಹ ಮನೆಯನ್ನು ಬರಿದು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆ ಕೆರೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಗೀಜಗನ ಹಿಂಡನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕರೆದು ಮೂಗಯ್ಯನ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಒಂದೂ ಕಾಳಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಎದೆಯೊಡೆಯದ ರಾಮವ್ವ "ಅಂಬ್ಲಿ ಕಾಯ್ಸಿ ಕುಡ್ದು ನಾವು ಚೌಳನ್ನಾದರೂ ತಂದು ಚೌಳುಪ್ಪು ಮಾಡಿ ಜೀವ್ನ ಮಾಡಾನ ಆ ಮುನಿಗಳ ಸಾಪ ನಮ್ಗೇನು ಇಲ್ಲ"– ಅಂತೇಳಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಯದ ಮಳೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಮೂಗಯ್ಯ ಕೆರ್ದು ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕಿದಂತಹ ಚೌಳು ಉಪ್ಪೆಲ್ಲಾ ಕರಗಿ ಮಣ್ಣಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ

ಮಾದಪ್ಪ ಅವರು ಬೇಯಿಸಿದ ಸೊಪ್ಪನ್ನೆಲ್ಲಾ ಉಣ್ಣುವಾಗ ಹುಳುವಾಗಿಸಿ ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿ ಸೊಪ್ಪು ಬೆಳೆದು ಅದನ್ನಾದರೂ ಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಮಾದಪ್ಪ ದಫೇದಾರನಾಗಿ, ತಳಾರನಾಗಿ ಕಾಟಕೊಟ್ಟು ಅನ್ನ ಅರಬಟ್ಟೆ ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ಮೂರಾಬಟ್ಟೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದರೂ ರಾಮವ್ವೆ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಸಂಭಾಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾ ಬದುಕಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿ ನಿಲ್ಲುವ ರಾಮವ್ವೆ ಮೂಗಯ್ಯ ಕೊನೆಗೂ ಮಾದಪ್ಪನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾದರೂ, ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾದುಬಂದಿರುವ ನಾಡಿನ ನೆಲಕುಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೇಲ್‌ಚಲನೆಗೆ ತವಕಿಸುವ ತಳಮಳವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿ ಮೇಲ್‌ರಚನೆಯ ಜಾತಿವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ 'ಮಡಿಗಾರಿಕೆ'ಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

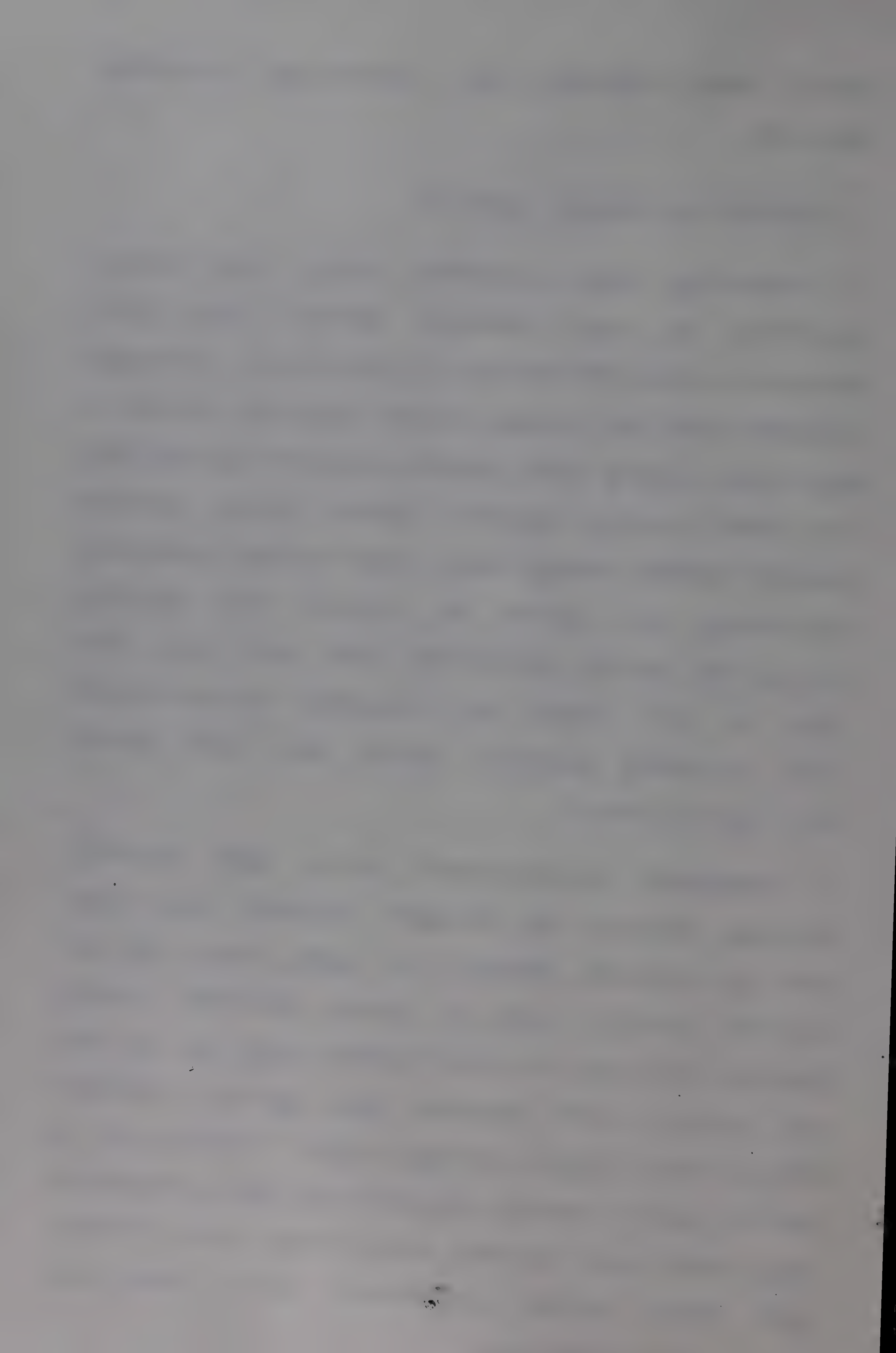
ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ಅವನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ರಾಮವ್ವೆಯ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲಾ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ನಿರ್ವಹಣೆ ಆಕೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತೃವಿನಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಅಲೆಮಾರಿಯಾದ ಮಾನವನ ಬದುಕನ್ನು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವಳೇ ಹೆಣ್ಣು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪೊರೆವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ತಿಳಿಗೇಡಿ ಗಂಡ ಮೂಗಯ್ಯನನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪದಂತೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಕಾಪಿಟ್ಟು ಕುಟುಂಬದ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವಳು. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಹಾರವನ್ನು ಕಾಯುವ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಾಡುವುದು ನೋಡಿದರೆ ಅಂದಿಗೂ ಇಂದಿಗೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಏನೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನವೂ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಅದು ಮೂಲತಃ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅವಳೇ ಮೊದಲಿಗಳಾಗಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರದ ಚಿತಾವಣೆಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಮರು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಜಾನಪದ

ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾನವನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

- **ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಪತ್ನಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ : ಸ್ಥಾಪಿತ ನೆಲೆ**

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೆಗೌಡನನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದಪ್ಪನು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಅವನಿಂದ ತನಗೆ ಒಂದಂಕಣದ ಕಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಪಶುಪಾಲನಾ ಕ್ರಮವೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಏಳು ಪೋಡಿನ ಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಏಳುಹುಂಡಿ ದನಗಳನ್ನು ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಸುಖವಾಗಿದ್ದ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಹಲವು ಅಂಕಣಗಳ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡುವಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತನಾಗಿದ್ದನು. ಅಲ್ಲಿ ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸೂಚನೆಗಳು ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಡೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತಳಕುಹಾಕಿಕೊಂಡ ಜಾತಿ-ಕುಲ-ಕಸುಬುಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾಗಿ ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನಾಗಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದರೆ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಶಿಶುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. 'ಒಕ್ಕಲು' ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪದ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೃಷಿ ಸಂಗೋಪನೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಯಕರ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿದೆ. ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಸು ಹಾಲು ಕೊಡಬೇಕಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಅದು ಅವನೇ ಸಾಕಿದ ಹಸುವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೆಲೆಗೊಂಡ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಈ ತಳವರ್ಗದ ನಾಯಕರು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಒಂದು ದೈವಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೊದಲು ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನಿಂದ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಕಣದ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.



ಡೊಳ್ಳೊಟ್ಟೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ದಂಪತಿಗಳು ಒಬ್ಬರ ಮಾತನ್ನೊಬ್ಬರು ಮೀರುವಂತವರಲ್ಲ. ಬರಗಾಲ ಬಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಬಡತನದ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮಾದಪ್ಪ ಅವರಿಗೆ ಸಂಪತ್ತು ಭಾಗ್ಯಕೊಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಎಣಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಶ್ರೀಮಂತರಾದ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನ ದೃಢಭಕ್ತಿಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅವರಿಂದ ಗುಡಿ ಗೋಪುರ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜುಂಜೇಗೌಡ "ಉಣ್ಣುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜಂಗಮ ಹಿರಿ ಹೆಂಡ್ತಿ ಕೇಳಿದಪ್ಪಂಗಾಯಿತು"–ಎಂದು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಗ್ರಗೊಂಡ ಮಾದಪ್ಪ ಕಡುಕಷ್ಟ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಹಸುಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ನೋಡುವುದಲ್ಲದೆ ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಕೆಲಸ ತಾನೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಅವಕೃಪೆಯಿಂದ ಹಾಲು ಕರೆವ ಹಸುಗಳು ರಕ್ತ ಕರೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ "ಯಜಮಾನ್ರೆ ಯಜಮಾನ್ರೆ, ಇನ್ನೀಗ ನಮ್ಮ ಒಗತಾನ ಕೆಟ್ಟೋಯ್ತು"– ಎಂದು ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಸೂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಗುವಾಗ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಯವಾದರೂ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಹೊರೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕೆ ಆತಂಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಒಪ್ಪಿದ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ನಡೆದುದೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. "ನಾವು ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಸಬೇಕಂತೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಬೇಕಂತೆ, ಪೂಜಾರಿಯ ನೇಮಿಸಬೇಕಂತೆ" – ಎಂದು ಜುಂಜೇಗೌಡ ಪತ್ನಿಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಆಕೆ ಎದುರುತ್ತರ ಕೊಡದೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. "ಆಗಲಿ ಯಜಮಾನರೆ ಆ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗೋಣ" – ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

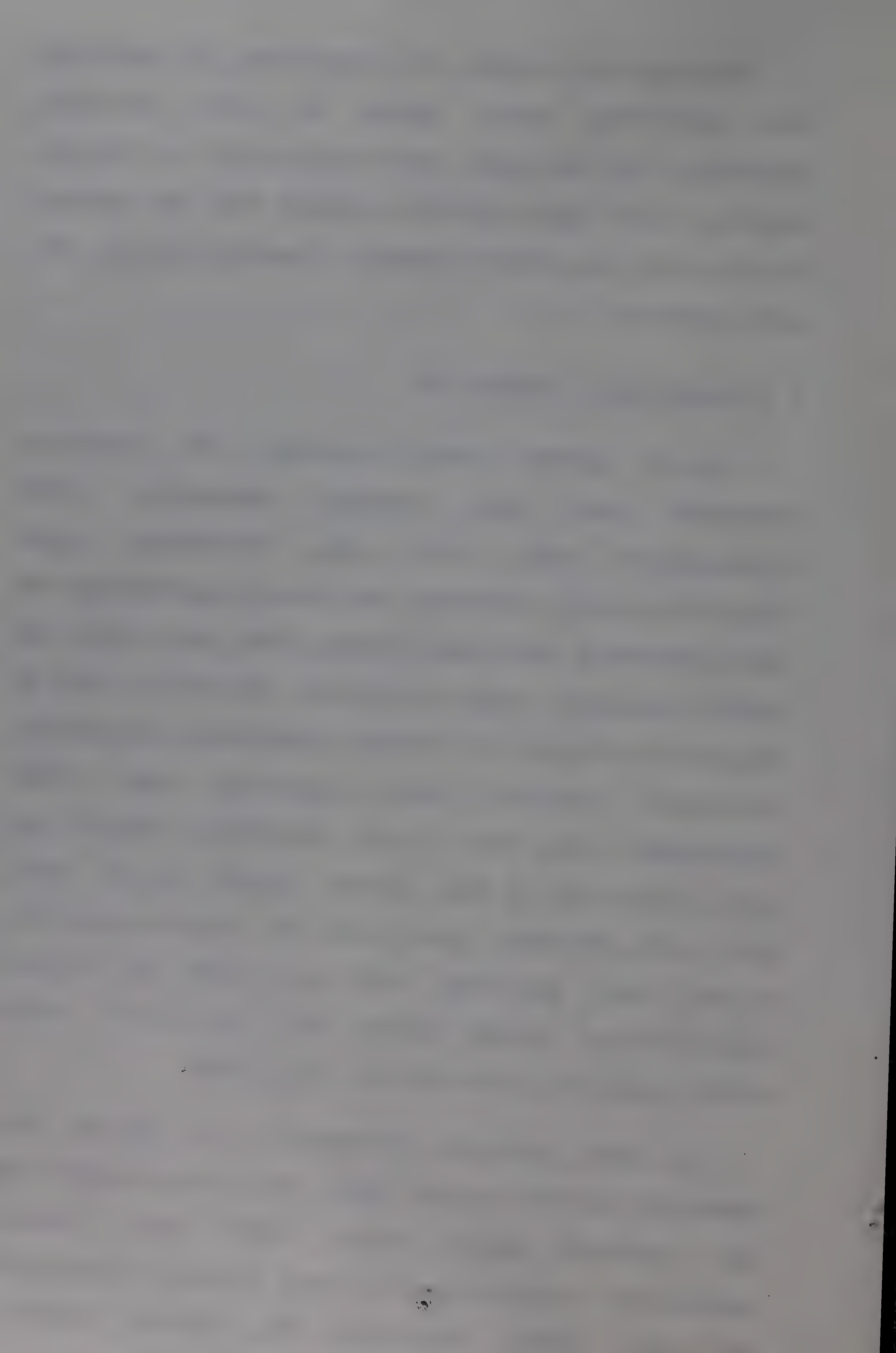
ಇಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಒಳಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅವ್ಯಕ್ತತೆ ಅಡಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಭಾಷೆಯು ನಿರ್ಧರಿತವಾದಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರಾ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಇದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೂಡ ತಡೆಹಿಡಿಯಬಲ್ಲದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನು ಜುಂಜೇಗೌಡನ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೀರ್ಮಾನಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವಂತಹ ನಿರಾಳ ವಾತಾವರಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಆಕೆ ಗಂಡನ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ನೊಗದ ಭಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣುನೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ದೈವದ ಅಂಗೀಕರಣದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಕೂಡ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರದೋ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ನಮ್ಮ ಗಂಟಲು ದುಡಿಯುವ – ನೋಯುವ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

- **ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ; ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ**

ಏಳುಮಲೆ ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಏಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಬೇಡ ಗಂಪಣದವರು ಮಾಡುವಂತಹ ಪೂಜೆ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಚ್ಚೆಳ್ಳಿನ ಮಜ್ಜನವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ ಅಂತಹ ಅಚ್ಚೆಳ್ಳು ಬೆಳೆಯುವವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಮಾದಪ್ಪ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಡುಬಡತನದಲ್ಲಿದ್ದ, ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುವ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಹಾಗು ಕೆಂಪಯ್ನ ಹಟ್ಟಿ ಕೆಂಡೇಗೌಡ ನೆನಪಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಒಲುಮೆಯಿಂದಲೇ ಕಡುಬಡತನದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಈ ದಿನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಮರೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆಯೂ ಎಳ್ಳಿನ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವಂತೆಯೂ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾಳಮ್ಮ ತಾನು ಈ ಹಿಂದೆ ಬಡತನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ಮರೆತು ಎಳ್ಳಿನ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು ಒಕ್ಕಲಾಗಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎಳ್ಳು ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆ, ಬೆಳೆಯುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತಹ ಕೃಷಿ ಕುಲವನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಮಾದಪ್ಪನ ಅಭಿಲಾಷೆ. ಆದರೆ ಎಂಥ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೂ ತಲೆಬಾಗದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೆರೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಕಾಳಮ್ಮನ ನಿಲುವು.

ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿಕಾಳಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯ ಜಿಪುಣತನ ಹಾಗು ಹಠಮಾರಿತನಗಳ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಅನನ್ಯತೆಯ ದ್ಯೋತಕ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಎಂಬ ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಭಾಷೆ, ಭಾವನೆ, ಸಂವಹನ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು



ಗಂಡಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಶೇಷ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಹಾಗೂ ಜೈವಿಕ ಕೌಶಲಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿವೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಾಲನೆಗೆ ತಂದವರು ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾತೃನೆಲೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುವ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿಕಾಳಮ್ಮ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಗಂಡುಲೋಕದ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಶ್ರಮದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಎಳ್ಳನ್ನು ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ದಾನ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಅವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹಾಳಾಗುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಆಕೆ ಸಹಿಸಲಾರಳು. ಉತ್ತು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬೆಳೆಗಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಾನು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆಯ ಫಲ ಯಾವಾಗಲೂ ದುಡಿಯುವವರ ಸ್ವತ್ತಾಗಬೇಕೆಂಬುದರ ಪರವಾಗಿರುವವಳು ಕಾಳಮ್ಮ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಕೆ ಎಳ್ಳು ಬಡಿಯಲು ಬಂದ ಆಳುಗಳು ಎಳ್ಳು ತಿಂದರೆ ಕೊಡುವ ಕೂಲಿಯಲ್ಲಿ ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಇಂತಹ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಎಳ್ಳಿನ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳಿದರೆ 'ನಿನ್ನ ಹೆಂಡ್ತಿ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕುಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತು ತಲೆ ಕೂದ್ಲು ಉದುರೋಗಿದ್ದದೆ, ನಿನ್ನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಉಳುಮೆ ಮಾಡಿ ಗುಳ ಗುದ್ಲಿ ಸವೆದು ಹೋಗಿದ್ದೂದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಿಕ್ಷಾ ಕೊಡಲೆ" ಎಂದು ಯಾವುದೇ ಹಿಂಜರಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ದೈವದ ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಪಾತ್ರ ಗೌಣವೆನಿಸಿದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಗಂಡು ನೋಟವು, ದೈವಗಳನ್ನು ಗಂಡಾಗಿಸಿ ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನ ಅವಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಕಾಳಮ್ಮನ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಆತ ನಾಶಗೈಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬೀದಿ ಭಿಕಾರಿಯಾದ ಕಾಳಮ್ಮ, ಸೊಸೆಯರೊಡನೆ ಕೆಂಪಯ್ಯನಹಟ್ಟಿ, ಕುರುಟ್ಟಿ, ಹೊಸೂರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ನಾಲಿ ಮಾಡಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣೆಸೊಪ್ಪು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲು ಮಾದಪ್ಪ ಕೊರವಂಜಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಒಕ್ಕಲಾಗು ಪುನಃ ಮೊದಲಿನ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲಾ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಆಕೆ ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. "ತಿರುಗಿ ನಾಚಿಕೆ ಇಲ್ದೆ ನಾನವುನ್ನ ಕೇಳೋದಿಲ್ಲ ಇನ್ನಾವ ದೇವ್ರಿಗಾದ್ರು ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತೇನೆ"- ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಸಿರಿವಂತಿಕೆ ಬಂದುದು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲ್ಲ, ನನ್ನ ತಂದೆ ಅಲಗೇಗೌಡ ಹೂತಿಟ್ಟಿದ್ದ ಎರಡು ಗಡಿಗೆ ಹೊನ್ನು

ಬಂಗಾರದಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬಂದುದಕ್ಕೂ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ತಲೆ ಬಾಗದೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದರಿಂದ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಲು ಕಾಳಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಳಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡು ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಗಂಡು ನೆಲೆಯೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿದ್ದು, ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪನು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಮಣಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆಯೆ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸೋತ ಮಾದಪ್ಪ, ಅವಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಮ್ಮ ಮಾದಪ್ಪನ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಗೆಲುವು ಕಾಳಮ್ಮನದೆ. ಇಂತಹ ಕಥನಗಳು ವೈದಿಕ ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೋಕಥನಗಳ ಮುಂದೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಎಲ್ಲಾ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ, ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ, ಬಲಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ, ಅಪಹರಣಕ್ಕೆ, ಮತ್ತು ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲದ ವಿವೇಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

- **ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಸಂಕಮ್ಮ**

ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗೇಯಾತ್ಮಕವೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಕಥಾ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರ ಸಂಕಮ್ಮನದು. ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಈಕೆ ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕುಲಾಚಾರದ ಪ್ರಕಾರ ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡ ವಾರ್ಷಿಕ ಹೆಜ್ಜೇನು ಭೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ನೀಲೇಗೌಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಾಸ ಮಾಡುತಿದ್ದಾನೆ. ಈಗ ಮಡದಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೆಜ್ಜೇನು ಭೇಟೆಗೆ ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲ ಹೇಗೆ ಹೋಗುವುದೆಂಬ ಚಿಂತೆ ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಕಡೆ ವಾರ್ಷಿಕ ಭೇಟೆಯನ್ನು ಬಿಡಲಾರ ಈ ಕಡೆ ಕೈ ಹಿಡಿದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಒಂಟಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡಲಾರ. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ ನೀಲಯ್ಯ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಬಳಿ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಪತಿಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರುತ್ತೇನೆಂದು ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಸಂಕಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗಾಗಲೆ ತನ್ನ ಓರಗಿತ್ತಿಯರಿಂದ

ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಆ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತಿರುವಾಗಲೇ ಗಂಡನು ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಹಿಂಸೆಯಾದರೂ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಆಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ ಅವನ ಬದುಕೇ ತನ್ನ ಬದುಕೂ ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಅಪ್ಪಣೆ ಮೇರೆಗೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಕ್ರೂರವಾದ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇಟೆಗಾರ, ಪಶುಪಾಲಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪುರುಷ ಶಂಕೆಗಳು ಸಹಜ. ಸ್ತ್ರೀಯು ಲೈಂಗಿಕ ಸೆಳೆತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನರ್ಹಳು ಎಂಬ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಗಂಡು ಎಷ್ಟು ದಿನಗಳು ಬೇಕಾದರೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಗಲಿ ದೂರದೂರಿಗೆ ಹೋಗಬಹುದು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ. ಆದರೆ ಅವನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಅವನ ಕನವರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಗಂಡು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ಮರುರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಅನೇಕ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸಿ ಓದಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಓದಿಸಿದೆವೊ ಆ ಸಂಕಥನಗಳು ತಿರುವು ಮುರುವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾಯಿ, ತವರು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬಂದು 'ಪತಿತ'ಳಾಗಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಡಲನೋವಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದಾರಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿಯೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ಗೌರವ ದೊರೆಯುವುದು ಆಕೆ ಹೆಂಡತಿ, ಗೃಹಿಣಿ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ತಾಯಿಗೆ ಪೂಜ್ಯ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಿ ತಾಯ್ತನವನ್ನೆ ಹೆಣ್ತನದ ಗುರುತಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಯಾಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಅಸಾರ್ಥಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಹಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದರ ಬದಲು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪುರುಷಶಾಹಿಗೆ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ, ಫಲವಂತಿಕೆ, ತಾಯ್ತನಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮೀಸಲಾದುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದೆ. ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಮಾದರಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ದೇವತೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸುವುದು, ಹಾಗೆಯೇ ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು ರಾಕ್ಷಸಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಪ್ಪು ಬಿಳಿಪಿನ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಸಹಜೀವಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲೇ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ. ಇದು ಕಥನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನು ವಕ್ತೃ ಹೇಳುವಾಗ, ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಸಂಪಾದಕ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಪುರುಷ ನೋಟದ ಕ್ರಮಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಚೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಗರ ಸಮಾಜದವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರು ಕೂಡ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಬಂಜೆ' ಎಂಬುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೊರತೆ ಹಾಗೂ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಸಮರ್ಥ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ, ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಗಂಡನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲು ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ಧಕೋಶದಲ್ಲೂ ಪದಗಳಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನೆ ಹೊಣೆಗಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಗಂಡು ಮರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಮಹಿಳೆಯರ ಹಾಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರೂ ತಾಯ್ತನ ಪಡೆಯಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲು ಅಂಜುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಭಂಜಿಸಿದವರೆಂದು ದೂರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕವ್ವನಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಮಾಲ್ಯವನ್ನು ಬೇಕಂತಲೇ ದಾಟಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಅಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನೀಲೇಗೌಡ ಹೆಜ್ಜೇನುಮಲೆಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಮುನ್ನ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಮಕ್ಕಳಾಗದೆ ಇರುವುದು ಒಂದಾದರೆ, ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅವನು ಬಲಗೈ ಬಾಷೆ ನೀಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಲಗೈ ಮುಟ್ಟಿ ಭಾಷೆ ಕೊಡೂದ್ಕೆ ಅಂತೆ
ತೆಪ್ಪೂನೆಪ್ನ ನಾನು ಏನು ಮಾಡಿದ್ದೆನು
ಯಜಮಾನ ನಾನು ಖಂಡಿತವಾಗ್ಲು
ಭಾಷೆ ಕೊಡೋದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ
ನನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮ ಏನಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಸಂಕವ್ವೆ ಪುರುಷ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಅಕ್ಷರ ಪೂರ್ವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಕೊಡುವುದು, ಭಾಷೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದನ್ನು ಎಂತಹ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೂ ಮೀರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡದೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನೀಲೇಗೌಡ ಮಾತು ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಬಯಸುವ ಸಂಕವ್ವ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಸಂಕವ್ವನಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡನಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ ನಂಬಿಕೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೇನುಮಲೆಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಟ ಗಂಡ ಬೇಟೆಯಿಂದ ವಾಪಾಸ್ಸಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡುವಂತೆ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾದರೂ ಬಂಜೆತನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದ ಎದುರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವು ನುಚ್ಚುನೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪನಿಂದಲೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೆನೆಂದು ಗಂಡನಿಗೆ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಸಂಕವ್ವ ನುಡಿಯುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಬಂಜೆತನದ ಹೀಯಾಳಿಕೆಯಷ್ಟು ಯಾತನಾದಾಯಕವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ 'ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ' ಧಾಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಈ "ಬಲಗೈಭಾಷೆ"ಯ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನ ಆಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಈ ಪರಿಯ ನೋವಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾದ ಕಥನವಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸಬಹುದು.

ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಕೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಫಲಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಅವಳ ತುಡಿತವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಪಡೆದ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕೆ

ಮಾದಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡುವುದು ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಸಂಕವ್ವನ ಎದುರು ಇದ್ದುದು ಎರಡೇ ಆಯ್ಕೆಗಳು. ಒಂದು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂಜೆನದ ಶಾಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಶಾಪದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಮಕ್ಕಳಾಸೆಯಿಂದ ನೀಲಯ್ಯ ತರುವ ಸವತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಏಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕುಟುಂಬ ಹಾಗು ಸಮಾಜದಿಂದಾಗಬಹುದಾದ ಕಡೆಗಣನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಬಂಜೆತನದಿಂದಾದ ಅವಮಾನ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತೆ ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕವ್ವನಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಮುರಿಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ತಾನು ಬಂಜೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ರುಜುವಾತುಪಡಿಸಲು ಅನೈತಿಕತೆಯೆಂಬ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಮೂಲಕ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹಾಗು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

❖ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

- **ನೀಲಮ್ಮನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಂಯಮ**

ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದೊಳಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಇರೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ ಜೀವರಾಸಿಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯ ಅನ್ನ ದಾಸೋಹ ಮಾಡಿ ಗುರುಮನೆ ಕಟ್ಟಿ ಗುರುವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ಯವಂತ ನೀಲಮ್ಮ ಲಕ್ಷದ ತೊಂಭತ್ತಾರು ಸಾವಿರ ಗಣಂಗಳಿಗೆ ನಿಚ್ಚ ಭೋಜನ ಮಾಡಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಇರೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ ಜೀವರಾಶಿಗಳು ಬಂದು 'ಸ್ವಾಮಿ ನೀವು ನಮಗೆ ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದೀರಲ್ಲ, ಆದ್ರೆ ನಿಮಗೆ ಗುರು ಯಾರು? ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ನಿಜ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಗುರು ಮುಟ್ಟದ ಗುಡ್ಡ ನಾನು' – ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಇರುವಾಗ ಸತ್ಯವಂತೆ ನೀಲಮ್ಮನು 'ದುಃಖಪಡಬೇಡ ನಿಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುರುಗಳನ್ನು ನೀವು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಣದ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ನಾಲಿಗಿಲ್ಲದ ಗಂಟೆ ತೂಗ್ಹಾಕಿಸಿ ಅದು ಗುರುಸ್ವಾಮಿ ಬಂದಾಗ ಸಪ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ದುಡುವ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಮಡದಿ ನೀಲಮ್ಮನವರ ಸತ್ಯವ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಧರೆ

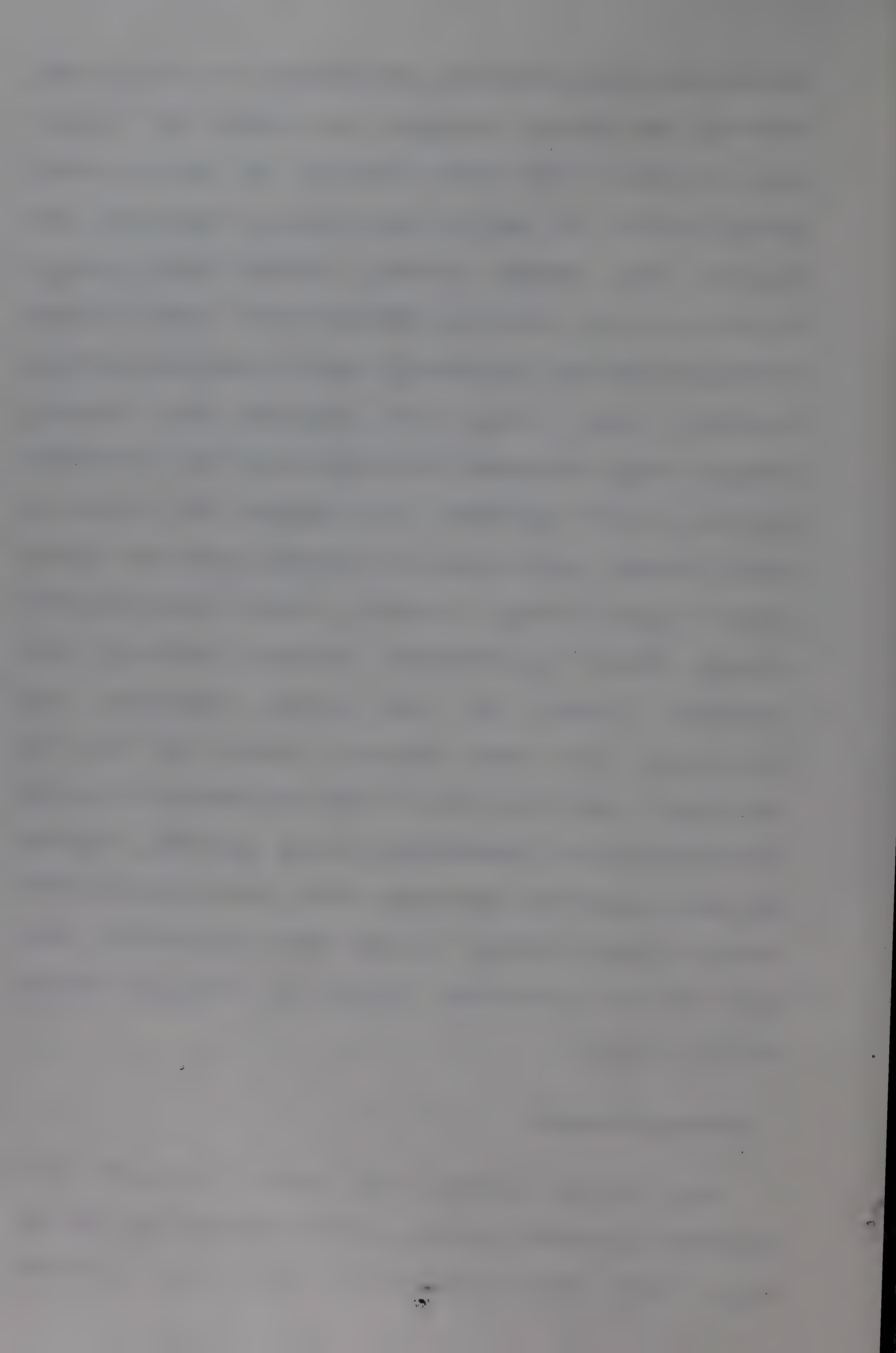
ದೊಡ್ಡವರು' ಮಾಯದ ರೂಪ ತಾಳಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುವರು. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಪಂಕ್ತಿಭೇದ, ತಾರತಮ್ಯ, ಸುಳ್ಳುತನ, ಕಳ್ಳತನ, ಡಾಂಬಿಕತೆ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಆವೇಶವನ್ನೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ನಿಜದ ಭಕ್ತಿ ಯಾವುದು ನಟನೆ ಯಾವುದೆಂದು ತೋರಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಕಜ್ಜಿ, ಕೀವು, ಕುಷ್ಟರೋಗಿ ಯಾಸವ ತಾಳಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯ ಮಲಿನಗ್ರಸ್ತರಾದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ಒಳಗೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಏಟು ಅಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೂ ನೀಲಮ್ಮನಿಗೂ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಪರೀತ ಕೋಪಗೊಂಡ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮುನಿಸಿಕೊಂಡು ಹರಳಯ್ಯನ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ ಅಪಚಾರವನ್ನು ಅರಿತ ನೀಲಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ಪತಿ ದೇವರೇ ಬಸವಣ್ಣ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಯಾಣದ ಗುರುಮಠಕ್ಕೆ ಬಂದಿರ್ತಕ್ಕಂತ ಜಂಗಮರು ಅಂದ್ರೆ ಇವರೆ, ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪುರುಷರಲ್ಲ' ಎಂದು ನೀಲಮ್ಮನವರು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅವರ ಕಾಲಿಡಿದೆಳದರೆ ಕಾಲೇ ಕಿತ್ತು ಬರ್ತವೆ. ರಟ್ಟೆ ಹಿಡಿದೆಳದರೆ ರಟ್ಟೆಯೇ ಕಿತ್ತು ಬರ್ತದೆ. ಇದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಧೃಡತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಬಂದ 'ಬೂದಿಮುಚ್ಚಿದ ಕೆಂಡ ಭೂಲೋಕದ ಗಂಡ' ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮುತ್ತಿನ ಸೆರಗನ್ನು ಹಾಸಿ ದೇಹದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಮ್ಮನ ಕೈಲಿ ರುಂಡ ಬಸವಣ್ಣನ ತಲೆಮ್ಯಾಲೆ ಮುಂಡ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದರೆ ರಕ್ತ ಮಾಂಸ ಸೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕಂಡು ಊಟಕ್ಕೆ ಕೂತಂತ ಶರಣರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಅಸಹ್ಯಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬಾಡಿನ ಪೊಟ್ಟಣವನ್ನು, ನೀಲಮ್ಮನವರು ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ಮೈಲಿಗೆ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಮೂಗು ಮುರಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೊತ್ತು ತಂದಂತಹ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ದೇಹದ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉರಿ ಗದ್ದಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು 'ಮುಂದೇನು ಮಾಡಬೇಕು ಮಡದಿ' ಎಂದು ನೀಲಮ್ಮನವರನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆಯ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಬಸವಣ್ಣ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ದೇಹದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಇಬ್ಬರೂ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಮ್ಮನವರು ಜಂಗಮರ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಲಕೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಹೂಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಲ್ಲ ಪುಷ್ಪಗಳು ನೀಲಮ್ಮನ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟು ಓಡೋಡಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಕೆ ಪೂಜೆಗೆ ಬಾರದ ಪುಷ್ಪಗಳಿಗೆ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ನೀಲಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಧೃಡತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಹರಸಿ ಶರಣರ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಕೊಳದ ಸ್ವಚ್ಛತೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದುದು. ಸತ್ಯ ಶುದ್ಧ ಶರಣರು ಮಾತ್ರಾ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ

ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿ ಅವನ ಮರುಳುತನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದರು. ಈ ನೀಲಮ್ಮನ 'ಸಂಕಲ್ಪ ಸಂಯಮ'ವು ಇಡೀ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಜೀವದ್ರವ್ಯದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ನೆಲಕುಲ ಪರದೇಶಿಗಳಾದ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜನಸಮೂಹ, ಆದರೆ ಕುಲ-ನೆಲ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಘೋಷಿತ ವಲಯದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಮುದಾಯವು, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ನಿಜದ ದೊಡ್ಡವರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅಪಮಾನ ಮಾಡಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೂ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಯಶಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮನ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಿಂದ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ನೀಲಮ್ಮನದು ಸಂಕಲ್ಪ ಸಂಯಮವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅವಳ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾಳಿಕೆ ಗುಣವಿದೆ. ಈ ತಾಳ್ಮೆಯು ವಿವೇಕವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ದಾರಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವದ ಸ್ವಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಯ ಪುರುಷತ್ವವು ಸಂಯಮವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಅವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಪುರುಷತ್ವದ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣದ ಸಂಯಮವು ಮಹಿಳೆಯರಷ್ಟು ಗಂಡಿಗೆ ಗಾಢವಾದುದಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದ ಗುಣ ಹೆಣ್ಣು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗುಣವೇ ಜೀವವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನನ್ಯ ಸ್ಥಾನ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವು ಅತಿಯಾದಾಗ ಅದು ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೂ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಈ ಕಥಾಭಾಗದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೀಲಮ್ಮನ ದೃಢ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ತಾಳ್ಮೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಬಹುಬೇಗ ಆತಂಕಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಅಸಹಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಮ್ಮನೇ ಅವರಿಗೆ ದಾರಿ ತೋರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಳ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಸಂಯಮದ ನಡೆ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ನೀಲಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

- **ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರ ತಾಯ್ತನ**

ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿದ ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಶಿಶುಮಗನ ಪಡೆಯುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಕರಿಯಲೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರನ್ನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ



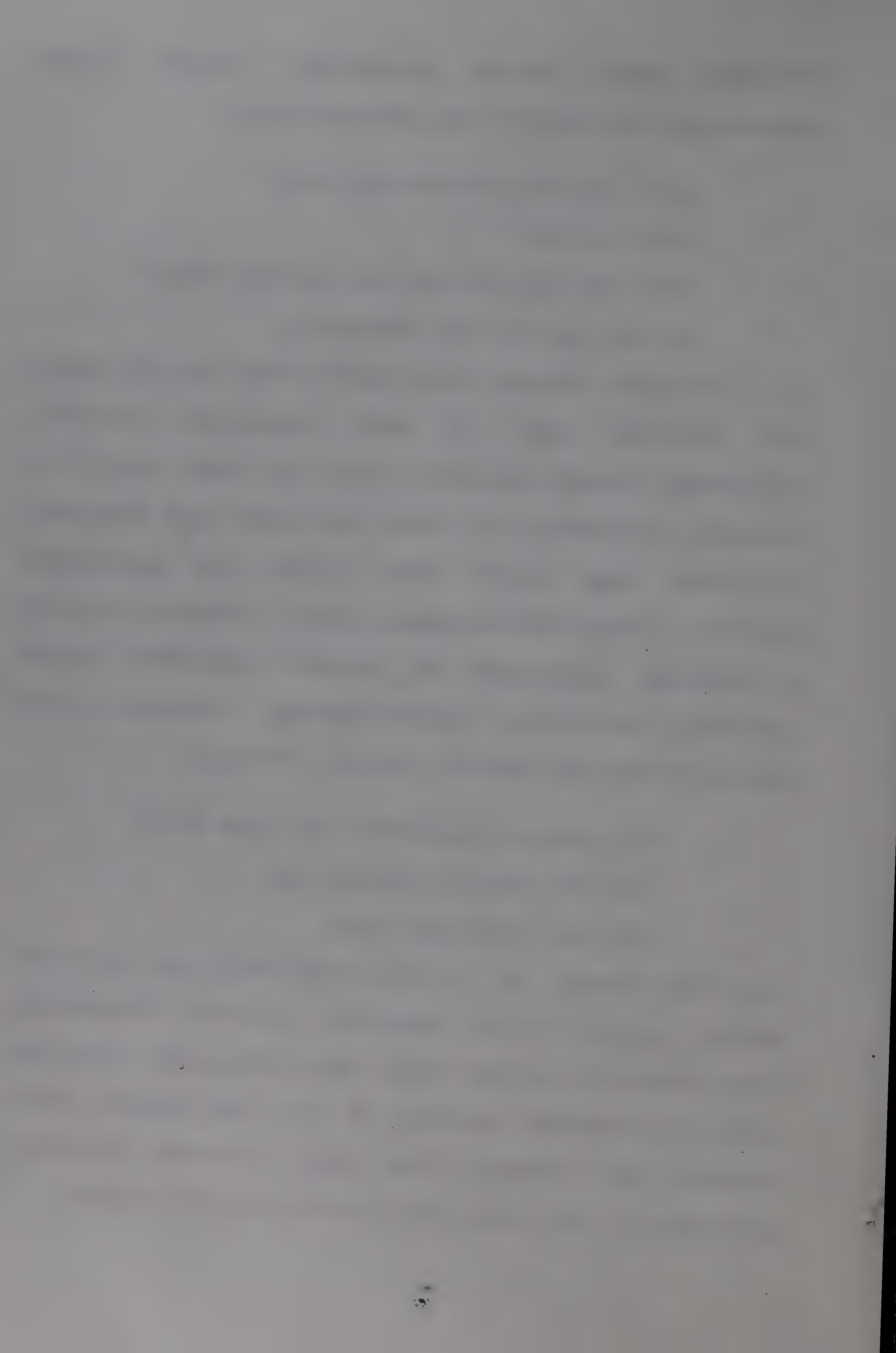
ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟು ಶಿಶುಮಗನೊಡನೆ ಹೊನ್ನರಳಿ ಮರದಡಿ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ರಮಿಸುವ ಮುನ್ನ ಶಿಶುಮಗನನ್ನು ಕುರಿತು,

ದಕ್ಷಿಣಾ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಮಾತ್ರಾ ಹೋಗಬೇಡ ಕನಪ್ಪ ಅಂತ್ಹೇಳಿ
ಯಾತಕ್ಕೆ ಅಂದ್ರೆ ಕಂದ
ಮೂರು ದಿಕ್ಕು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನೀನು ಹೋದದ್ದೇ ಹೌದಾದರೆ
ನಿನಗೆ ಕಷ್ಟ ಬರ್ತದೆ ಕಂದ ಸುಖ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ

ಎಂದು ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ತಾಯ್ತನದ ಪ್ರತೀಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಶಿಶುಮಗನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ನಿದ್ದೆ ಹೋದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗಾಕಿಕೊಳ್ಳದ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕಿಗೇ ನಡೆದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಕಾರರೊಡನೆ ಆಟ ಆಡಲು ಹೋಗಿ ಅವರು ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೋಡಿ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಲು ಚತುರರಾದಂತಹ ಮೋಡಿಕಾರರು ನಮಗ್ಯಾರು ಸರಿಸಾಟಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಬೀಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಆ ಮೋಡಿಕಾರರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಗುರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ, ಗುರುಗಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಜರಿಯಬೇಡಿರೆಂದು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೋಡಿಕಾರರು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಕಠಿಣವಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಮುಂದಿಟ್ಟಾಗ

ನೀವು ಮಾಡಿದಂತ ಮೋಡಿಯಾಟಾನ ನಾನು ಗೆಲ್ಲದೇ ಹೋಗ್ಬಿಟ್ರೆ
ನಾವು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಮಗನಾಗದಿಲ್ಲ ಕಣ್ರಪ
ನಿಮಗೆ ನಾನು ಮಗನಾಗ್ಬುಡ್ತೀನಿ ಕಣ್ರಯ್ಯ

ಎಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಮೇಲಿನ ಅಪಾರ ನಂಬಿಕೆ ಮೇಲೆ ಪಂಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಗುರುಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಕಾರರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಶರಣಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಅವರಿಂದ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮನೆಂಬ ಅನಾಥ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳನ್ನು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವೇಕ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣುತನದ ಆಳದಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ನೆಲದ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ. ಅನಾಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವಾಗಿನ ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂತಹ ಜೀವಪರ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.



ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಚನ್ನಾಜಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗವು ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಭಾಗವಹಿಸದಂತೆ ನಿಷೇಧ ಹಾಗು ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚನ್ನಾಜಮ್ಮ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯರಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಶಿಶುಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡೆಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಕಾರರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮನನ್ನು ಶಿಶು ಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆದು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರೊಡಗೂಡಿ ಹಾಲುಗುರುಗಾನಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾಲುಗುರು ನಿಂಗಮ್ಮನ ಮಗಳು ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನವೇ ಪ್ರಾಣ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಮನೆಯವರು ವಾಪಸ್ಸಾದಾಗ

ಈವತ್ತಿನಾ ದಿವಸ ತುಂಬಿದಮಾವಾಸ್ಯೆಯಾದ್ರಿಂದ
ಈ ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರ್ತಕ್ಕಂತ
ಮಗಳನ್ನ ನಾನು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ
ಪಡೆಯಬೇಕು

ಎಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಅವಳನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ ತನ್ನ ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈಕೆಯನ್ನೇ ಮುಂದೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಎಷ್ಟೆ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಯಕರು ವಿರಕ್ತರು ಅಂತೆಲ್ಲಾ ಅಂದುಕೊಂಡರೂ, ಕಾವ್ಯದ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸೆಳೆತಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಲಿ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೋರುವ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಲೌಕಿಕದ ಬಗೆಗಿನ ಸಹನೆಯನ್ನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಇಡೀ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಹೆಂಡಿರು, ಮಕ್ಕಳು ಇಲ್ಲದ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದ ತಾವು ಒಬ್ಬ ಮಗನನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದುದು. ಇಡೀ ದೃಶ್ಯಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಜೀವಪರಮೌಲ್ಯದ ನೆಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು

ಪೂರಕವಲ್ಲ, ಸಾವವರ ಕೆಡುವವರ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯದ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡುವ ಹರಿಹರನಾಗಲಿ, ಶಿಶುನಾಳ, ಸರ್ವಜ್ಞ ಅಥವಾ ವಚನಕಾರರಾಗಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮೌಖಿಕ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

- **ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ.**

ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಪವಾಡ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯು ಅವರಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಕೆಯ ಅನುಭಾವಿಕತೆ ಯಾವ ಪುರುಷನಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದ್ದು. ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ತನ್ನನ್ನು ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಬದುಕಿಸಿ ನಂತರ ಅವಳ ತಂದೆ ತಾಯಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸ ಹೊರಟಾಗ ಅವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಈಕೆ 'ಯಾವ ಸ್ವಾಮಿ ನನ್ನನ್ನು ಪಡೆದರೊ ಅವರ ಪಾದವನ್ನೆ ನಂಬಿ ಬದುಕುವೆನೆಂದು ಧೃಡವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹಲಗೂರು ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಶಿಶುಮಗ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಲು ಮನವೊಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಮನಸಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹೊರಟ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯು ಹಲಗೂರು ಪಾಂಚಾಳರು ಒಡ್ಡುವ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯು ಗೆಲುವಿಗಾಗಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನೇ. ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯು ಗೆಲ್ಲುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯವರ ಮಹಿಮಾಶಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಂತೂ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟುವಂತದ್ದು. ಆ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕುವಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಈಕೆಯದು. ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರಂತೆಯೇ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮ ಸಹ ಏಳಾಳುದ್ದದ ಜಲಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಹಂಗುಬೇಡವೆಂದು ಪವಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮೀರುವಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ, ಚನ್ನಾಜಮ್ಮನವರ ಪ್ರಸಂಗದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಜಾಣಕುರುಡು, ಜಾಣಕಿವುಡು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಸಿಗಬೇಕಿತ್ತು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮರ್ಜಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಅನನ್ಯತೆಯ ವಿಷಯ ಬಂದಾಗ ತೇಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯು ತನ್ನ ಕೈಹಿಡಿದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಆಕೆಯು ಮುಟ್ಟಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುನಃ ಸ್ವಾಮಿಯ ಪಾದಕ್ಕೇ ಹಿಂದೆ ಕಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು

ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷನ ಸಾಧನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಸಾಧನೆಗೆ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿಭೆ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚೇತನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ನೆರಳಾಗಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಮತ್ತೆ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜೀವಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರಾಜಕಾರಣ ಓದನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಹಳದೂರ ಒಯ್ಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಈ ವ್ಯಕ್ತ ನೆಲೆಯ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಯಲುಮಾಡಲು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

- **ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಳೆಮುದ್ದಮ್ಮ**

ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ನನಗೆ ನಾಲ್ಕು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚಿದಂತ ಸ್ಥಳ, ಒಪ್ಪಿದಂತ ಭೂಮಿ ಬೇಕೆಂದು, ಅದು ನಾಲ್ಕು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ಪವಿತ್ರವಾದ ಸ್ಥಳವಾಗಬೇಕೆಂದು, ಅಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಮಠವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಳವಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮಾರವಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದ ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಹಾಲುಮತಸ್ಥನಾದ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನಪುರದ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಉಳಿಯಲು ಜಾಗ ಕೇಳುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೆ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡ ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಕುದಿಯುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ

ಅಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಾನ ಗಂಟ ನಿಮಪ್ಪ ಬಂದು ಮಣ್ಣ ಗದಿದನೇನೊ
ನಿಮ್ಮವ್ವ ಬಂದು ಮಣ್ಣು ಮುದ್ದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ಲ

ಎಂದು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಜಾಗ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಪತ್ತುಗಾರ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮಲಗಲು ಜಾಗ ಕೇಳಿದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ತನ್ನ ಕುರಿರೊಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಲಗುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುರಿರೊಪ್ಪ ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರ ಜಾಗವೆಂದು ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾ 'ನೀನು ಕಟ್ಟಿರುವಂತಾ ಮನೆ ನನಗೆ ಮಠಮನೆಯಾಗಲು ಬೇಕು' – ಎಂದು ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನವೊಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನಡುವೆಯೂ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ನಾನಾ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಣಿಸಿ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಪುರದ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ ಮನೆಯನ್ನು ದೊಡ್ಡಮಠ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆ ಮಠಮನೆಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಭಕ್ತರ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಿಲುಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ನಿಲುಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಆರು ಜನ ಮಕ್ಕಳು, ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದಿಂದ ಕಡುಬಡತನ. ಬಸವಾಚಾರಿ ಶಿವಾಚಾರದ ಮಠದೊಳಗೆ ದನಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಆಗಮನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಮುಂದೆ ಕಣ್ಣೀರಿಟ್ಟ ದಂಪತಿಗಳು ಬಡತನ ನಿವಾರಿಸುವಂತೆ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ನಿಲುಘಟ್ಟ ಬಿಟ್ಟು ಮಾರವಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೋಗಿ ವಾಸ ಮಾಡಿ, ನನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ನಿಮಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಏಳನೇ ಮಗನಿಂದ ಭಾಗ್ಯ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಗರ್ಭದೊಳಗೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೇ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತ ಬಸವಲಿಂಗಯ್ಯನನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆ ಏಳನೇ ಮಗನೇ ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಇವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಸಿರಿತನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕೊಂಡಿಯು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ ನಿಜ, ಆದರೆ ಮೇಲ್‌ಚಲನೆಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು, ನಮ್ಮ ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಕೇಡಿನ ಸಂಚು ಮಾತ್ರ ಯಾವುದು? ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಥನದ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಣಿಕಿ ಹಾಕಿರುವುದು ಕಾಣಬಹುದು, ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಶಾಪ, ಭಯ, ದಿಗಿಲುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿ ನಮ್ಮ ಕುಲನೆಲೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮುದಾಯದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಥನಗಳಲ್ಲೂ ಹಾದು ಬರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಭಾಗ್ಯವಂತರಾದ ಮುದ್ದಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳ ಧೃಡವ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಾರವಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕಿರಿಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಂದ ಅವರು ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಮನೆಯ ನಡುತೊಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತು ಇವರ ವೈಭೋಗವನ್ನು ಕಣ್ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮ ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ "ಧರ್ಮವೋ ದಾನ ಭಿಕ್ಷವೋ ಭಿಕ್ಷ" – ಎಂದು ಭಿಕ್ಷಾ ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಅವಳಿಗೆ ಹಸುಗಳ ಹಾಲು ಕರೆವಂತ ಚಾಕ್ರಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಯ್ತು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತಮ್ಮ ಮಹಿಮೆ ದೋರುತ್ತಾರೆ. ಜಲ್ಲನೆ ಬೆದರಿದ ಹಸು ಹೊದ್ದು ಹಾಲು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಬಳೆಗಳೂ ಚೂರಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಆಕೆ 'ಹಾಳಾದ

ಮಂಟೇದಯ್ಯ ಮಂಟುಕೋ' – ಎಂದು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಆಕೆಯು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಕರೆದ ಮಂಟೇದಯ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ, ಈಗಿನ ಸಂಪತ್ತು ಬರಲು ಯಾರು ಕಾರಣರೆಂಬುದನ್ನು, ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಗ್ಯ ನಿಮ್ಮ ಮನೇಲಿದೆ ಅದನ್ನು ದಾನ ಕೊಡು ಎಂದು ಕಿರಿಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಕೊಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಗನನ್ನು ದತ್ತು ಕೇಳಿದ ಜಂಗಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕಿಡಿಕಿಡಿಯಾದ ಮುದ್ದಮ್ಮ

ತಿರಿಯಾಕೆ ಬಂದವನು ಹಿರಿಸೊಸೆ ಬೇಡದ್ವಾಂಗ
ಕಿರಿಮಗನ ಕೇಳಬಹುದೆ?

ಎಂದ ಆಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡಿದರೂ, ಹೆತ್ತ ಮಗನನ್ನು ದಾನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇಕಾದ್ದು ಎದುರಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ತಯಾರು ಎನ್ನುತ್ತಾ ತಾಯಿ ಮಮತೆಯ ಆಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತಾನು ಯಮನಾಗಿ ಬಂದು ಮಗನ ಕರ್ಕೊಂಡು ಹೋಗ್ತೀನಿ ಎಂದಾಗ ತಾಯಿ ಕರಳು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಾಸಿನ ಹೆಣ್ಣೆಂಗ್ಸು ನಾನು
ನನ್ನ ಗಂಡ ಬಸವಯ್ಯನವರ
ಕೇಳಬೇಕು

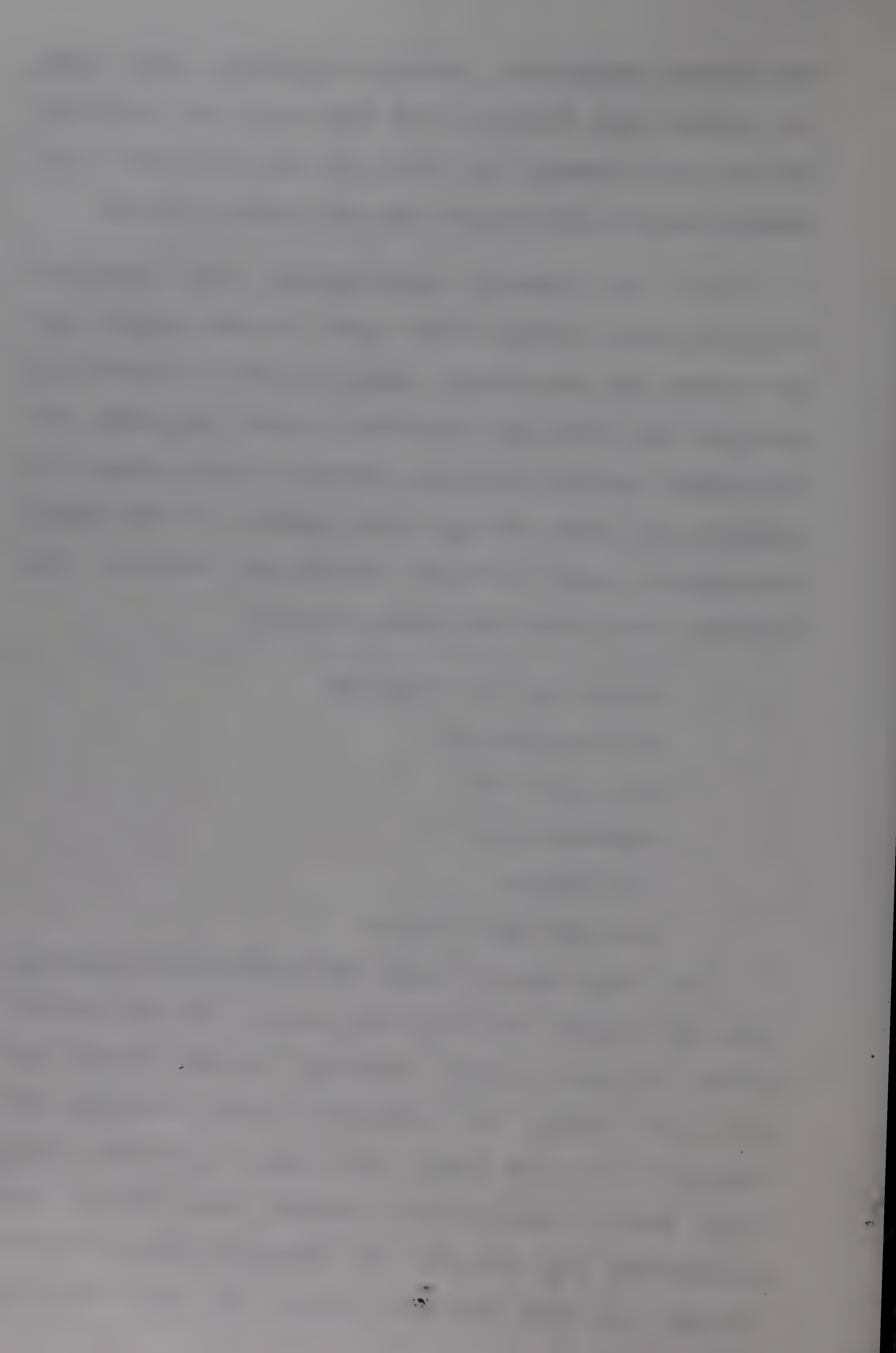
ಎನ್ನುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಗನನ್ನು ದಾನ ಕೊಡಲು ಹೆತ್ತಕರುಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಗನ ಸಾವನ್ನು ಕಾಣಬಯಸದ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಮಗನ ನೀಡಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೂ ನೀಡುವ ಹಕ್ಕು ಆಕೆಗಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಹಿಡಿತ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ವಂತ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆಯುವ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಗಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಗಂಡು, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ. ಬಸವಾಚಾರಿಯು ಮಗನನ್ನು ದತ್ತು ಕೇಳಿದುದಕ್ಕೆ ಕೆಂಡಾಮಂಡಲವಾಗಿ ಬಾಯಿ ಬಂದಂತೆ ಆಡಿ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮುದ್ದಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಅವಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಗಂಡ ಬಸವಾಚಾರಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು 'ಈಗಲೀಗ ನನ್ನ ಪತಿ ಮಾನ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನನ್ನ ಸತಿಧರ್ಮವಲ್ವ' ಎಂದು

ಗಂಡು ಹೊರಿಸಿದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಅವನ ಕುಲುಮೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ, ಅವರ ಮನೆಗೆ ಮಾರಿಯರನ್ನು ಕೂಡಿ ಮನೆ ಬರಿದು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ನನ್ನ ಮನೆಯ ಮಕ್ಕಳ ನಾನೇ ಹೇಗೆ ತಿನ್ನಲಿ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಮಾರಿಯನ್ನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಕುಂಡಿ ಮೇಲೆ ಹೊಡೆದು ದಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯೆ ಮುದ್ದಮ್ಮನನ್ನು ಕಾಡುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಆಕೆಯ ಕೈಹಿಡಿದ ಬಸವಾಚಾರಿ, ಹೊಟ್ಟೇಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಎಲ್ಲಾ ಗಂಡು ಲೋಕವೇ. ಮುದ್ದಮ್ಮ ಈ ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತ ಸುಳಿಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಸೋಲುಗೆಲುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಹರಕೆಯ ಕುರಿ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕೋಪದಿಂದ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪರಿತಪಿಸುವ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಂಕಷ್ಟದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ಆಕೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಗಂಡ ಮಗನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಶಿಶುಮಗನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಕಳೆದುಹೋದ ಸಿರಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಗುರುದೇವ ನನಗೆ ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಭಾಗ್ಯ
ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವುಂಟಾದರೆ
ನೀವು ಒಪ್ಪಿದಂತ ಮಗನ
ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಸ್ವಾಮಿ
ನಿಮ್ಮ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ
ಮಠ ಮನೆಗೆ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಕಳುಗತೀನಿ

ಎಂದು ವಾಗ್ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಅವಳ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಸಿರಿಸಂಪತ್ತನ್ನು ನೀಡಿದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು 'ಮಗನ ಬಿಟ್ಟು ಬುಡವ್ವ' ಎಂದರು. ಆದರೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ ನಡೆಯದೆ ಮುದ್ದುಮುಖದ ಮಗನನ್ನು ಕೊಡಲೊಪ್ಪದೆ ಅಹಂಕಾರದ ಮಾತಾಡಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಮಾತು ತಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಬಳೇ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲಾ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿ ತಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸುರಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿ, ದೈನ್ಯತೆ, ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅಧೀನತೆ, ಆರೈಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು

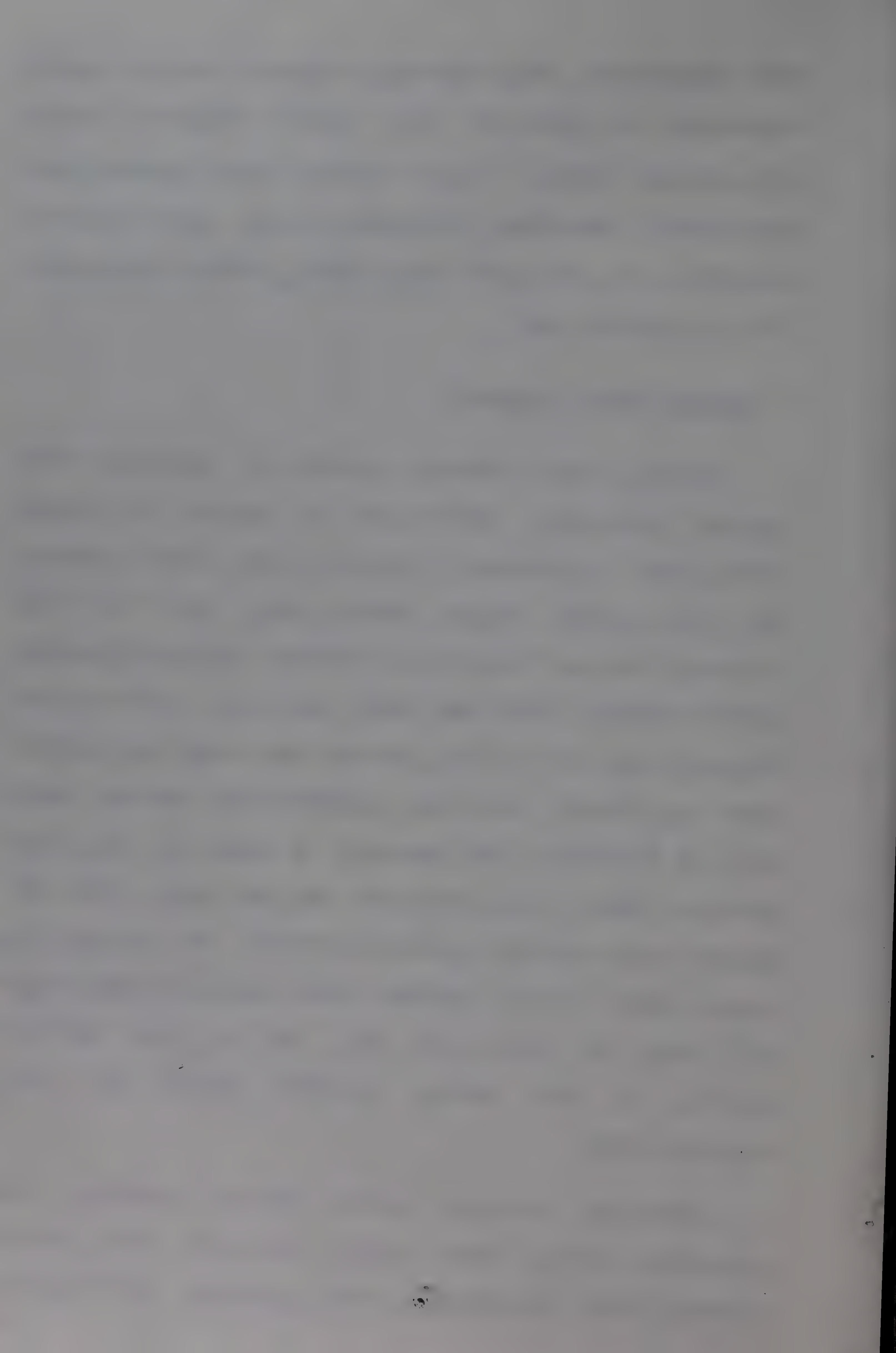


ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಧನ್ಯತೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಒತ್ತಡಗಳು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು, ಪುರಾಣ – ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹೀಗೆ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಗಂಡು ಒಪ್ಪಿತ ನೆಲೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

- **ದೃಢಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿ**

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಫಲಾರದಯ್ಯನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ದೃಢಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾರುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ತನ್ನ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿಯರ ದೃಢಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾದ ಮಾಚಯ್ಯ ಮುಟ್ಟು ತಟ್ಟಿನಾ ಜಾಗಕ್ಕೆ ನೀವು ಬರುಬವುದಪ್ಪ "ಮಾಯಿಕಾರ"–ಎಂದು ನೊಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲದೆ ಹಟ್ಟಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ 'ಕಂದಾ ಮುಟ್ಟು ಅನ್ನೊ ಸೂತಕ ನಿನ್ನಿಂದ ಮಗನೆ ಕಳಿಯಬೇಕು 'ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮೂರು ದಿವಸ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಿರಲಿ ಅವರ ಮುಟ್ಟಾದ ಬಟ್ಟೆ ತಕಂಡೋಗಿ ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸು ಮಾಚಯ್ಯ ಎಂದು ಮುಟ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಅವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡನೆ ದರ್ಜೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ತೊತ್ತಾಗಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮುಟ್ಟುನಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಡೆಕಾರರ ಮಾತಾಗಲಿ, ವಚನಕಾರರು ಸಂಸಾರ ನಿರಸನರಾಗದೇ ಸಮಾಜ ಸ್ವಾಸ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ನೆಡೆದದ್ದು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ನಿಲುವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಕಥನಗಳಾದ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ತಾರತಮ್ಯದ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೊಕ್ಕಿರುವ ಬಗ್ಗೆ– ಇನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಧರೆಗೆದೊಡ್ಡವರು ಮಾಚಯ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನರಮಾಂಸದ ಅಡಿಗೆಯನ್ನು ಊಟ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅದರಲ್ಲೂ ಏಳರಿಂದ ಒಂಭತ್ತು ವರ್ಷದೊಳಗಿನ ಎಳೆಯ ಮಗುವಿನ ಮಾಂಸದಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಉಣಬಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಇಚ್ಛೆ ಕೇಳಿ



ದಿಕ್ಕುಗಾಣದೆ ಮಾಚಯ್ಯ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಿಗಾದೇವಿ ಗಂಡನ ಸಂಕಟ ನೋಡಲಾಗದೆ

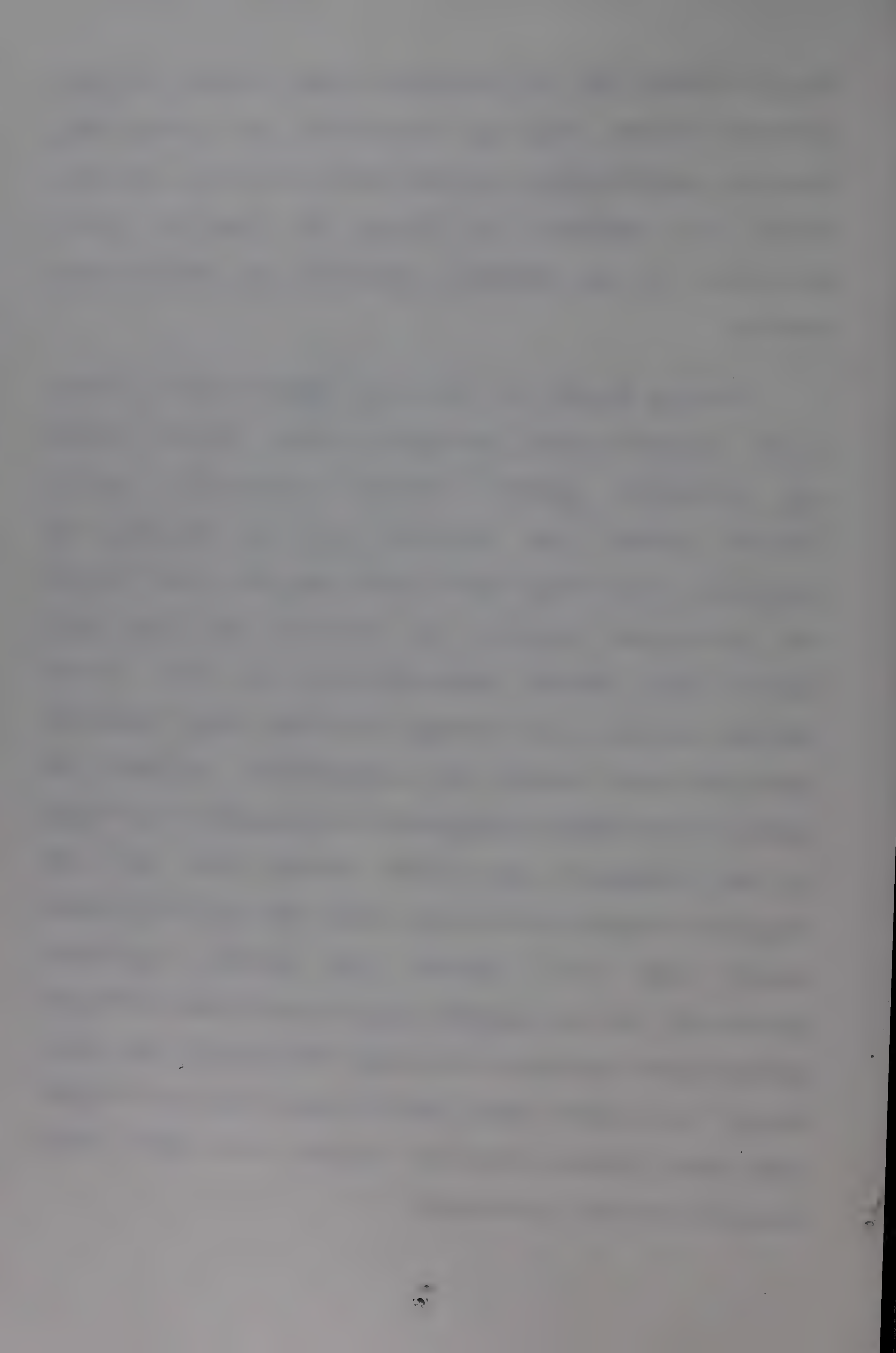
ನಿಮಗೆ ಬಂದ ಕಷ್ಟ ನನಗಲ್ವ ದೇವಾ
ನನಗೆ ಬಂದಿರುವಂತ ಕಷ್ಟ ನಿಮಗಲ್ವ ಸ್ವಾಮಿ
ನಿಮಗೆ ಬಂದ ಕಷ್ಟ ಬಂಧಾನ ನನಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಿ

ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ವಿಷಯದ ಗಂಭೀರತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ದಂಪತಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಎಳೆಯ ಮಗುವಿನ ಮಾಂಸ ಎಲ್ಲಿಂದ ತಂದು ಅಡಿಗೆಯ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾತುಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಅದರಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಬೇರೇನು ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ತಮ್ಮ ಕರುಳ ಕುಡಿ ವೀರಣ್ಣನನ್ನೆ ಕೊಂದು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಮಗ ವೀರಣ್ಣನನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವಾಗಿನ ತಾಯಿ ದುಃಖ ಮಾತಿಗೆ ನಿಲುಕದ್ದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಓದಲಾಗದು. ಅದರ ಇಂಗಿತದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಶಾಂತ ಬದುಕಿನ ತೊಳಲಾಟ, ಹಾಗೂ ಮೂಕವೇದನೆಯನ್ನು ಆರಾಧನಾ ಭಾವನೆ ಅಥವಾ, ತ್ಯಾಗ ನೆರಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಹುಟ್ಟಬೇಕಿದೆ.

ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ತಾಯಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸದಾಕಾಲ ಗೌರವಾಧರಗಳಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಮೊದಲ ಗುರಿಯೇ ತನಗೊಬ್ಬಳು ತಕ್ಕ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎದುರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನುಗ್ಗುವ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ 'ಕಲೆವಾಲ' ದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕರು ತಾವು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿಯ ಸಲಹೆ ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಾಯಂದಿರ ಪಾತ್ರ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತ ಕುಂತಿ, ಗಾಂಧಾರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಾಯಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಂದರೆ ಆಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಭೇದವೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ

ಮೇಲ್ಸ್ತರದ ಓದುಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಪರೆಕಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರ್ಧಭಾಗದ ವಿವೇಕವಾದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಗಂಡು ನೋಟವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಪಗ್ರಸೆಯಾಗಿಯೊ, ಬಲವಂತದ ಕುರುಡಿಯೊ, ಕುರೂಪಿಯೊ, ಕಾಮುಕಳೊ, ಇನ್ನೇನೋ ಆಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಈ ವಿವೇಕವನ್ನು ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕು. ಆಗ ನಮ್ಮ ಜನಪದವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ವಚನದ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೊ ರಾಚಪಲ್ಪಾಜಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೋ ಬೆಳೆಯುವ ಅವರಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಾದಾನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಧರಿಸುವ ಮತ್ತು ತಾನು ಧರಿಸಿದ ಲಿಂಗವನ್ನು ತಾನೇ ಪೂಜಿಸುವಂತಹ, ಮುಟ್ಟುತಟ್ಟಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಚೇತನವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು ಶರಣ ಚಳುವಳಿ. ಈ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿ, ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ನೋಡದೆ ತಾಯಿತನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿರುವುದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವಿ ಅನ್ನುವುದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿಯ ಮುಟ್ಟಿನಿಂದಾದುದು. ಅಂದಾಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದೇ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ ಮುಟ್ಟಾದಳು ಅಂತ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಅವಳನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಯಾಕೆ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೂ ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ಕೊರತೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅಸಹನೆ, ಬೈಗುಳ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು 'ತನಗೆ ಮಂಟೇದ ಒಡೆಯರೇ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ' ಮಂಟೋಗ್ಲಿ ಎಂದು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಗುಡುಗಿದ ಮುದ್ದಮ್ಮನನ್ನೆ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ.



ನನಗೆ ಮಂಟೇದ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಅಂತ ಹೆಸರು ಕರದಿಯವ್ವ
ಮುದ್ದಮ್ಮ ನನಗೆ ಹೆಸರು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ
ನಾಮಕರಣ ನೀನು ಕರೆದ ಮ್ಯಾಲೆ ತಾಯಿ
ಅವ್ವ ನೀನೆ ನನಗೆ ತಾಯಿ ಕವ್ವ
ನಾನೇ ನಿನಗೆ ಮಗ ಕನಮ್ಮ

(ಪು.೩೨೪ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ)

ಎಂದು ನಾಮಕರಣವನ್ನು ಸಂತಸದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ ಆದರೂ ಶಿಶುಮಗನನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತ ತೋರುವ ಕಾಳಜಿಯು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯು ಏಳುನೂರು ಗಾರುಡಿಗರು ಒಡ್ಡಿದ ವಿವಿಧ ಮೋಡಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ 'ನನ್ನ ತಾಯಿ ಸುರಮ್ಮನವರೇ ನೀವೇ ಗತಿ, ನಮ್ಮ ಸಾಕಿ ಸಲಹಿದ ನೀಲಮ್ಮನವರೇ ನೀವೆ ಗತಿ' ಎಂದು ತಾಯಂದಿರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ ಹೊರತು ದೇವರನ್ನಾಗಲಿ ತಂದೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಕಾಯಿಸಿದ ಉಕ್ಕಿನ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂರುವ ಪವಾಡ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಕೂಡ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬೊಪ್ಪಣಪುರದ ಊರ ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಕಲಿಪುರುಷನನ್ನು ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕಲಿಯ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿ, ಕಾಲುನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ, ತಾಯಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾದರಕ್ಷೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಿಯ ಅವತಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಇಂಥ ಕಾಲ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಲಾಗದು ಅಂತಲೇ ಪಾತಾಳ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಪವಡಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಾಯಿಯ ಘನತೆಗೆ ಕುಂದು ಬಂದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಘನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಲಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಇಂತಹ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ದನಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ನಮ್ಮ ಜನಪದದ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮರ ಮಗ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾರವಳ್ಳಿ ಕುಂಡುಮಾರಿಯ ನೆರವು ಪಡೆಯುವುದು, ಪಾಂಚಾಳದವರು ಘನನೀಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನನ್ನು ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡೀಲಿ ಕೂಡಿ ಬೀಗ ಹಾಕಿದಾಗ ಕಾಳಮ್ಮನಿಗೂ ಘನನೀಲಿ ಸಿದ್ದಯ್ಯನಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ, ಪಾಂಚಾಳದವರ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ಹುತ್ತನಳ್ಳಿ ಉರುಕಾತಿ ಮುಂತಾದ ಮಾರಿಯರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಕೆಲಸ ವಹಿಸುವಾಗ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಅವರನ್ನು ದಂಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರ ಹಾಗೂ ಮೇಲರಿಮೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೋಕದರ್ಶನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ದಲಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನವಾಗಿಯೂ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾರೀರು ಮಸಣೀರು ದೇವತೆಗಳಾದರೂ ಕೂಡ ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಈ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳು ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಂಗೆ ಏಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರೀರ ಮಸಣೀರ ಅಸಹಕಾರವನ್ನು ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ದಂಗೆಕೋರತನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡೆಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಯಮವಿಲ್ಲ ಭೋಗಿಸುವ ಕಾತುರ ಹಾಗೂ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಉತ್ಸಾಹಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಹಾಗು ಅವರ ಶಿಷ್ಯಂದಿರು ಮಾರಿಯರನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಮಾರೀರ ಮಸಣೀರ ಗಂಡ ದುರ್ಗಿ ಚೌಡೀರ ಮಿಂಡ ಎನ್ನುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕೊಂಡಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಆಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ ಅದು ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಲಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಜದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮ ಜಾನಪದವು ಹೊಸಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಧೋರಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮಾತೃ ಸಂವೇದನೆಯ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾವದ ತತ್ವ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅದು ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅಂದರೆ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಪುರುಷ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ಪುರುಷ ದೈವಗಳು ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳ ಮೇಲೆ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸಿದವು. ಸೋತ ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರತರವಾದ ಆಘಾತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ತನ್ನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರಾಣಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಆಧಿಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತರುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನೇ ಕಥನ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಗೆಲುವಿಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮೌಖಿಕವೂ – ರಚನೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ.

❖ ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದೈವ, ಪುರಾಣ, ತಾಯಿ, ಸೋದರಿ, ಪ್ರೇಯಸಿಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪಾರ್ವತಿ, ಕಮಳಾದೇವಿ, ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ, ಮಾಯವ್ವ, ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆ, ಕೀಟಲೆಗಳಿಗೆ, ಪೀಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ 'ಕೈಲಾಸದ ಹಾಡಿಕೆ' ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಸುಮಾರು ಆರುನೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಲುಮತದ ಹಿರಿಯ ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕುರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಹಾಗು ಕಂಬಳಿ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಸಂಶೋಧಕನು ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಯೇ

ಶೂದ್ರಾದಿ ನೆಲೆಯದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಲಕರಣೆ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ ಜಾನವಾರುಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಹವರ್ತಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಈ ಶೂದ್ರ ಕಾವ್ಯವು ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೊತೆಗೆ ಈ ನೆಲದ ವಿವೇಕವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನ್ನ, ಭೂಮಿ, ಅಧಿಕಾರ, ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಗತಿಗಳವರೆಗೂ ಬಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಹುಟ್ಟಿಗೆ' ಯಾರ ಕಾರಣ, ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾಗ, ಜಾತಿ, ಬಣ್ಣಗಳವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ವಿವೇಕ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ.

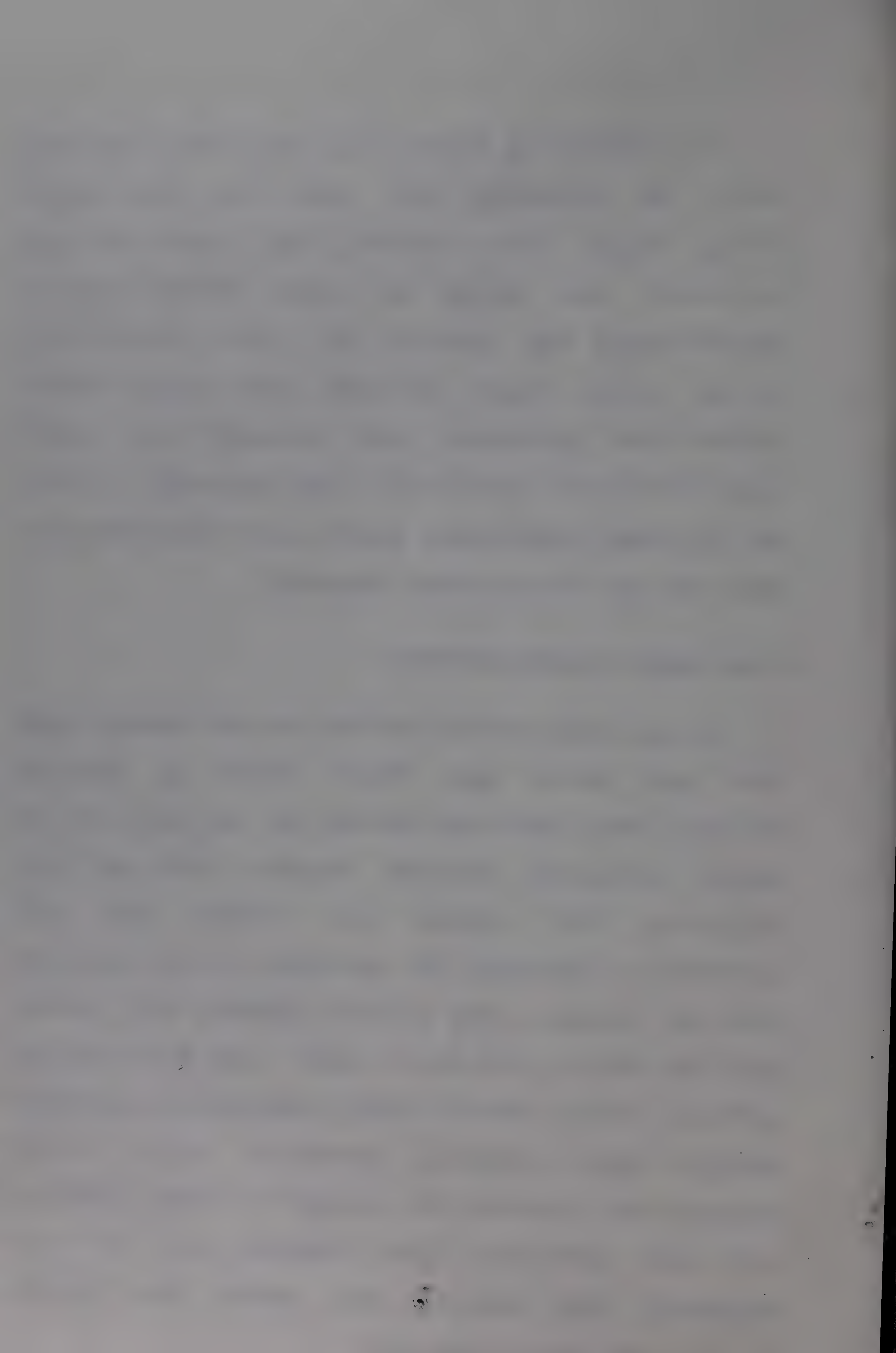
- **ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪಾರ್ವತಿ**

ದೈವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪಾರ್ವತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮಾತೃಶಕ್ತಿಯ ಪಾರಮ್ಯತೆ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವನೆಯಾಗಿ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಅರಿವು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕೇಂದ್ರವೇ ಮಾತೃವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿದ್ದು ಇದೆ ಕಾರಣದಿಂದ. ನಿಸರ್ಗದ ಸೃಷ್ಟಿಗುಣಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಮಾನ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾನುಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅದರ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದುದರಿಂದ ದೈವದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯಿತು. ಪುರುಷನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದುದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಶಾರೀರಿಕ ಹಾಗು ಮಾನಸಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಿಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೈವದ ವಿಕಾಸವು ಅವಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿವಿಧಾಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಯಾವಾಗ ದೈವ ಮತ್ತು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಆಗಮನವಾಯಿತು ದೈವಗಳು – ಅದರ ಕಥನಗಳು ಪಾಠಾಂತರಗೊಂಡುವಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಮರೆತು ಹೋಗುವಷ್ಟು ವಿಕಾರವಾಗಿರುವುದು ನಾಗರೀಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ದುರಂತ ಕಥನವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಆದಿಶಕ್ತಿ ಪರಾಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಡೆದ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವು ಅಧೀನ, ಶೋಷಿತ, ತೊತ್ತು ಹಾಗು ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೈವದ ನೆಲೆಗೂ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡನೆ ದರ್ಜೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅಧೀನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಂಡು ನಿರೂಪಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳಲ್ಲದೆ ಹಕ್ಕು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರಿತ ನೆಲೆಯವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪಾರ್ವತಿಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಅಡೆತಡೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮಹಿಳೆ ಪ್ರಬಲಳೆಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪಾರ್ವತಿ ಪಾತ್ರವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ತುಡಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಿತ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

- **ಹುಸಿ ಸಂಭ್ರಮದ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಕಮಳಾದೇವಿ**

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಕಮಳಾದೇವಿ ಪಾತ್ರವು ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಳಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತಿಪರಂಗಿ ನಾಡಿನ ಅರಸು ತಿಪರೇಸೂರ ಏಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ತಂದೆ. ಏಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಓರಗೆಯವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಾದರೂ ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಯಾಣ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲದಾಯ್ತು. ತಂದೆ ತಿಪರೇಸೂರ ಬರಿದೆ ಕಾಲಹರಣ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆವ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಈ ಏಳು ಹುಡುಗಿಯರನ್ನು ಹೊಳೆ ಪಾಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವಳು ಕಮಳಾದೇವಿ ಮಾತ್ರ ಬದುಕುಳಿದು ತಂದೆಗೆ 'ನಾನು ಮನೆಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಹೆಸರು ತರದಂತೆ ಇರುತ್ತೇನೆ ' ಎಂದು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟುದರಿಂದ ಮನೆಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ತಿಪರೇಸೂರ ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಮಹಡಿಯೊಳಗೆ ಭದ್ರ ಕಾವಲಿನೊಂದಿಗೆ ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಷರಸಹ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಕಮಳಾದೇವಿಯು ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದನಂತರ ಆಕೆಯ ಮುಂದಲೆಯಲ್ಲಿ ನರೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆ ನರೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡ ಆಕೆಗೆ ಮೂರು ಲೋಕದಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯು ನನ್ನಂತಹ ಪತಿವ್ರತೆಯರಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ ಮೂಡಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪ ಹಾಗೂ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡಿ ಊರೆಲ್ಲಾ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.



ಸ್ವರ್ಗ ಮರ್ತ್ಯದೊಳಗೇನ ನನ್ನ ಹಂತ ಹೆಣ್ಣೇನ
ನನ್ನ ಹಂತ ಹೆಣ್ಣೇನ ಪತಿವರ್ತಿ ಇಲ್ಲೇಳಂದಾಳ
ಪತಿವರ್ತಿ ಇಲ್ಲೇಳು ಅಮದಾಳ ಸ್ವರ್ಗದೊಳಗೆ ಇಲ್ಲೇನ
ಸ್ವರ್ಗದೊಳಗ ಇಲ್ಲೇನ ಮರ್ತ್ಯದೊಳಗೆ ಇಲ್ಲೇನ –

(ಪುಟ.೫೮ ಹಾಲುಮತ)

ಎಂದು ಕಮಳಾದೇವಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಕಮಳಾದೇವಿ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಪುರುಷ ಮೂಲ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ನಟಿಸಿ ಅದರ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿ ಒಪ್ಪಿಯೇ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಒಳಗೇ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರಾ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೂಡ ತಡೆಹಿಡಿಯಬಲ್ಲದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಮಳಾದೇವಿಯ ಪಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಎದುರು ವಿವೇಚನೆಯು ಸೋಲೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಡೆಯುಂಟಾಗಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಂಕೆಶಂಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಣಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕಾಗಲೇ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೀಲ ಅಶ್ಲೀಲದ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ಕಮಳಾದೇವಿಯ ಹರಯ ಕರಗಿದಾಗ ಶೀಲವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡುವುದು ವೈಭವೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ.

- **ಸೂರಮ್ಮ ದೇವಿ ಮತ್ತು ತಾಯ್ತನದ ತುಡಿತ**

ಒಂದು ಕಡೆ ಈ ರೀತಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಡಿವಾಣವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವವು ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತಿಪರೇಸೂರನ ಏಳು ಮಂದಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಗೊಡ್ಡುಕೆಡವಿದನೆಂದು ದೂರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವವಿರೋಧಿ ಗಂಡಸಿನ

ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿರುವ ತಿಪರೇಸೂರ ಏಳುಮಂದಿಯನ್ನೂ ಹೊಳೆಕಾಣಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವನೇ ಬಂದು ಕಮಳಾದೇವಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೂ ಆತನನ್ನು ಸನ್ಯಾಸಿಯೆಂದು ಜರಿದು ತಿಪರೇಸೂರ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿರೋಧಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಕಮಳಾದೇವಿ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಶಿವನಲೀಲೆಯಿಂದ ಬಸಿರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತಾನು ಹಡೆದ ಮಗನಿಂದಲೂ ಆಕೆ ಎರವಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಗಲಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಅಕ್ಕಂದಿರನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅವರಂತೆಯೇ ತಾನು ಜಲಕನ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅನೇಕ ತಿರುವುಗಳ ನಂತರ ಕಮಳಾದೇವಿಯ ಮಗ ಬಾಳಭರಮನನ್ನು ಪಾರ್ವತಿಯೇ ಸಾಕುತ್ತಾಳೆ.

ಪಾರ್ವತಿಯು ಸಾಕಿದ ಬಾಳಭರಮನು ಬೆಳೆದು ಯೌವ್ವನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಶಿವನು ತನ್ನ ಪರಮಭಕ್ತನಾದ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ತಂಗಿ ಸೂರಮ್ಮ ದೇವಿಯನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಕೆಲಕಾಲದ ನಂತರ ಸೂರಮ್ಮನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಾಗದ 'ಬಂಜೆ'ಯೆಂಬ ಸಮಾಜದ ಕೊಂಕುಮಾತಿನಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಬಸವಳಿದ ಆಕೆ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಂದಲೇ ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗತ್ತಾಳೆ. ಈ ಅವಮಾನದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಆಕೆ ಶಿವನ ಬಳಿ ಹಠಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ.

ಏರಿಸಿ ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕ್ಯಾಳೆ ಟೊಂಕಿಗ ಸರಗ ಸುತ್ಯಾಳೆ
ಕಟ್ಟಿದ ಮಂಡಿ ಬಿಚ್ಯಾಳೆ ರಕ್ತದಗಣ್ಣ ತೆರದಾಳೆ
ರಕ್ತದ ಗಣ್ಣ ತೆರದಾಳೆ ಉರುವನಾಲಿಗಿ ಚಾಚ್ಯಾಳ
ಸಂಜೆಗ ಹುಟ್ಟಿದರಲ್ಲಪ್ಪ ಮುಂಜಾಳಿ ಸಾಯಲಿ ಅಂದಾಳ
ಬಂಜಿ ನೀಗಬೇಕು ಅಂದಾಳೆ ಜಗದಾಗ ಇರಬೇಕೆಂದಾಳ

(ಪುಟ -೧೨೭)

ನಿನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಶಿವನು ಆಕೆಯ ಹಠಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಹುಟ್ಟಿದ ಹದಿಮೂರನೆ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಾಡುಪಾಲಾಗುವ ಹಣೆಬರೆಹವುಳ್ಳ ಮಗನೊಬ್ಬನನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ಗೌರವ ಸಿಗುವುದು ಆಕೆ ಹೆಂಡತಿ-ಗೃಹಿಣಿ-ತಾಯಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ತಾಯಿಗೆ ಪೂಜ್ಯಸ್ಥಾನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೆಣ್ತನದ ಗುರುತನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು ತಾಯಿಯಾಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಫಲವಂತಿಕೆ, ತಾಯ್ತನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇವುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸಾಕು. ಈ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲಾಗದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾಜವು ಕೀಳಾಕಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ತಂಗಿಯ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಗುರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ಸೋದರಿಯೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲ್ಲ. ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಪದವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಗಂಡಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಗಂಡಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಆಕೆ ಸರಕಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವಿ ಎಂದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳಾದರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನ್ಯಳಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಹಿಂದಿರುವ ಗಂಡು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಹಾದು ಬರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹಾದುಬರುವಾಗ ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ನೋವು ಕಷ್ಟಕೋಟಲೆ ಅನುಭವಿಸಿದರೂ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಿಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ನೋಟವು ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಸೂರಮ್ಮ ಗರ್ಭಧರಿಸಿದ ಐದಾರು ತಿಂಗಳ ನಂತರ ಸ್ವತಃ ಜೋತಿಷ್ಯ ಬಲ್ಲ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತಂಗಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ, ಗಂಡಾಗಲಿ ಅದರಿಂದ ಕೇಡುಗಾಲ ತನಗೇ ಎಂದು ಅರಿತು ಆ ಮಗುವನ್ನು ವಿಷ ಹಾಕಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗರ್ಭದೊಳಗಣ ಕೂಸು ಆಗಾಗ್ಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಮಾವನ ಎಲ್ಲಾ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬದುಕುಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಮ್ಯಕತೆಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅವಳದೆ ಮಗುವಿನ ಹೋರಾಟವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೋದರ ಮಾವ ಕಂಸ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ವೈದಿಕ ಕಥನದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗು ಆಶಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕರು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸದಾ ಹರಿತವಾಗಿರಿಸಿ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಅಂತ ಲಿಖಿತ ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ವೃತ್ತಿ ಹಾಗು ಕುಲದ ನೆಲೆಗಳ ಜಾತಿಗಳಿಂದಲೇ ಮರುಪೂರಗೊಳಿಸಿ ಹಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಕೇವಲ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳ 'ಕೊಳುಕೊಡೆ' ಸಂಬಂಧವನ್ನಷ್ಟೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಡೆ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹಾಡಲಾರದೆ ಕಲ್ಪಿತ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತಾನೆ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

- **ಸಮರ್ಥ ಪಾಲಕಳಾಗಿ ಮಾಯವ್ವ**

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಯವ್ವನದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಪಾತ್ರ. ಅಂತಃಕರಣ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಈಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಲೌಕಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸದೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಗೌರವ ಒದಗಿಸಿದೆ. ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ತಂಗಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿಯು ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಅಪಮಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಲು ಶಿವನನ್ನು ಕಾಡಿ ಬೇಡಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹದಿಮೂರನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಾಡುಪಾಲಾಗುವ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಟಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾಡು ಪಾಲಾಗುವ ಈ ಮಗು ಮುಂದೆ ಕುರಿಕಾಯಲು ಬಂದ ಮಾಯವ್ವನಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ಮಗುವೆ ಮುಂದೆ ಬೀರಪ್ಪನಾಗಿ ಮಾಯವ್ವಳ ಆರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಶ್ರದ್ದೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಮಾಯವ್ವ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೆನಿಸಿದಾಗ ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿ ದೂರವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಇದು ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಕುಲ ನೆಲ ಮೂಲದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೊರೆಯಾಗದಂತೆ ಬದುಕುವುದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಡಿಗಳು ನಾಡಾದಾಗ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಪರೂಪವೆಂಬಂತೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗು ನಿಸರ್ಗ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮೀರದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಪಾತ್ರ ದುಡಿದಿದೆ. ದೇವೇಂದ್ರರಾಯ ಮತ್ತು ಸುಭದ್ರೆಯರ ಏಳನೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಾದ ಮಾಯವ್ವ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವಳು. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಗಳಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಂಗಾರದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಭೂಲೋಕದ ನದಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೂಸು ಕುರಿ ಕಾಯಲು ಬಂದ ದಿಬರಾಯನ ಏಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಗಳಿಗೆಯಿಂದಲೇ ದಿಬರಾಯನ ಕುಟುಂಬ ಏಳ್ಗೆ ಕಂಡು ಶ್ರೀಮಂತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಳಾದ ಈಕೆ ಏಳು ಹಿಂಡಿನ ಕುರಿಗಳನ್ನು ನಾನೊಬ್ಬಳೆ ಕಾಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಹೊರಟ ಮಾಯವ್ವನಿಗೆ ಕಾಡರುದ್ದ ಬನದೊಳಗೆ ಕುರಿಕಾಯುವಾಗ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದಿಳಿದ ತನ್ನ ಆರು ಜನ ಅಕ್ಕಂದಿರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯವಳಾದ ಅಕ್ಕವ್ವನ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗುರ್ತು, ಪರಿಚಯ, ಮಾತುಕತೆ ಅನ್ನೋ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವ ಸಮಯ ಮೀರಿ ಅಕ್ಕವ್ವ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಂಗಿ ಮಾಯವ್ವನೊಂದಿಗೆ ಉಳಿಯುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ದಿಬರಾಯನ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದು ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ದಿಬರಾಯ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಹೀಗೆ ಕುರಿ ಕಾಯುವಾಗ ಅಕ್ಕವ್ವ ಮಾಯವ್ವರಿಗೆ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ ಬಾಳಭರಮರ ಗಂಡು ಮಗು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿಯರ ನಡುವೆ ಪೈಪೋಟಿ ಉಂಟಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಎರಳಿಗುಂಪಿರಾಯಣ್ಣನ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯಿಂದ ಮಗು ಮಾಯವ್ವನ ಮಡಿಲು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕೆ 'ಜನಕೆ ತಮ್ಮನ ಮಾಡಿ ಮನಕೆ ಮಗನ ಮಾಡಿ ಕೂಸನು ಸಲಹುತ್ತಾಳೆ'. ಅದೇ ಮಗು ಮುಂದೆ ಬೀರಪ್ಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಗಂಡಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿಯಾಗುವ ಆದಿಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರಿನ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಬೀರಣ್ಣನ ಹುಟ್ಟು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತೃವಿನಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಅಲೆಮಾರಿಯಾದ ಬದುಕನ್ನು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವಳೇ ಹೆಣ್ಣು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಆಕೆಯು ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಾಗ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ನಮಗೆ ದುರ್ಬಲವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಿರಿಕಂಠಗಳು, ನೆನಪುಗಳು ಯಾವ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲವೆಂಬ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಈ ಕಥನ ಸಾರುತ್ತದೆ.

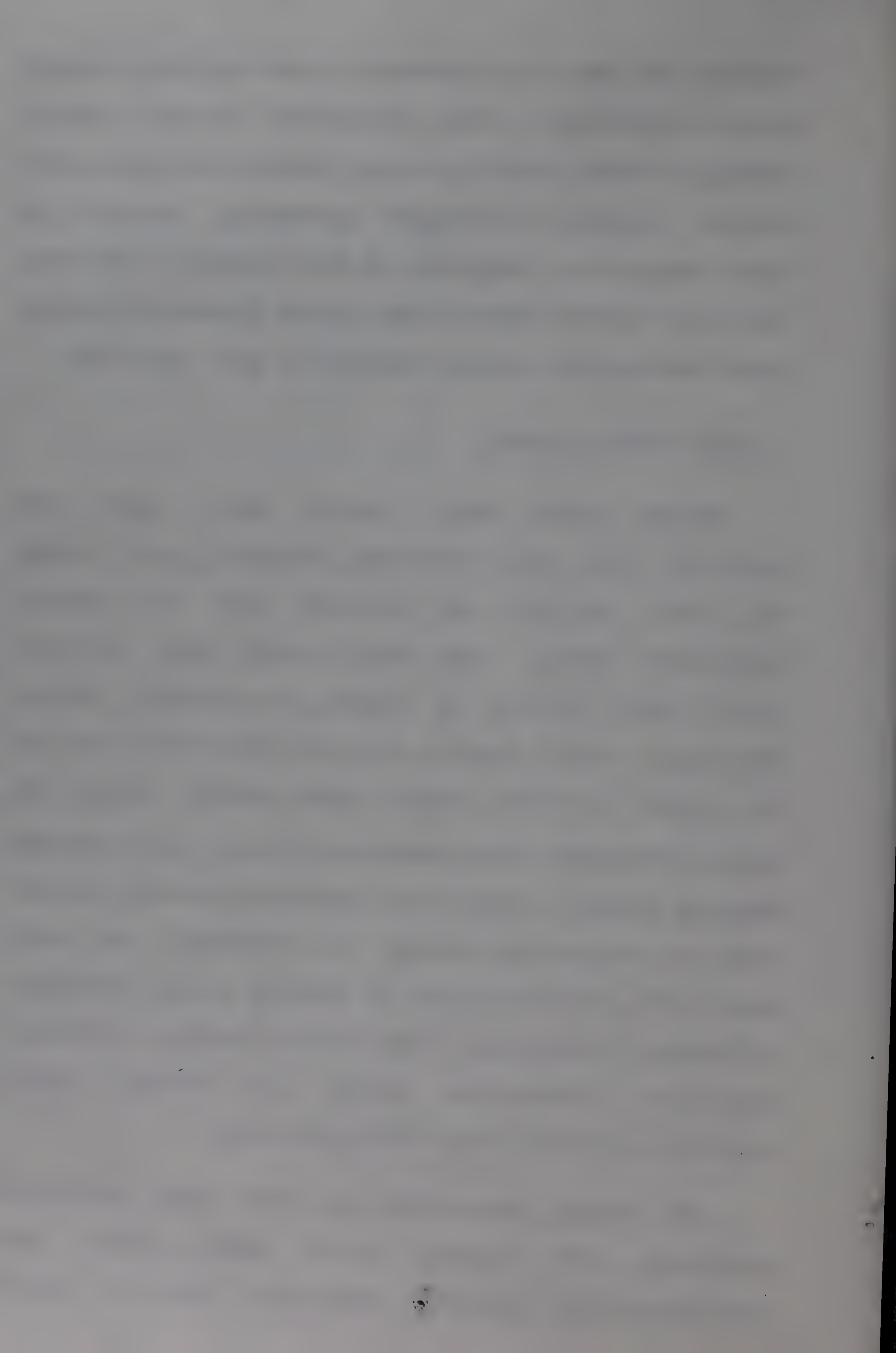
ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಕುರಿತದ್ದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೆಂಬುದು ಪುರುಷರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾದರೆ, ಖಾಸಗಿಯೆಂಬುದು ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಮಾಡಬಹುದಾದುದು ಮಾಡಬಾರದ್ದು ಎಂಬ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಮಹಿಳೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ, ತಾಯ್ತನಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು

ಪೂರೈಸುವ ಒಂದು ಸರಕು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾಯವ್ವಳ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯವ್ವ ಪಶುಪಾಲಕಳಾಗಿ ದಿಬರಾಯನ ಕುಟುಂಬದ ಸಂಪತ್ತುವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗಿ, ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಿಕ್ಕ ಮಗುವನ್ನು ಜೋಪಾನ ಮಾಡಿ ತ್ಯಾಗಮಯಿಯಾಗಿ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನನ್ನಾಗಿಸಿ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಿಳೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕಥನ ಹೇಳುವಂತಿದೆ. ಕೇವಲ ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ, ತಾಯ್ತನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡದೆ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

- **ಪ್ರೇಮದ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ**

ಮಾಯವ್ವ ಬೀರಪ್ಪನ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವಿನ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವಿರಸ ಹುಸಿಮುನಿಸುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸ್ವತಃ ಕೆಟ್ಟ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಹುಟ್ಟಿದ ಹನ್ನೊಂದನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ನೀರುಪಾಲಾಗಿ ತಾಯಿ ತಂದೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದವಳು ಮಾಯವ್ವ. ತಾನು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಚನೆ ಮಾಡದೆ ಅಡವಿಯಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹುತ್ತಾಳೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೆಳ್ಳಿಗಿರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಹದಿಹರೆಯ. ವಯೋಸಹಜ ತುಂಟಾಟಗಳಿಂದ ಇವನು ನೀರು ತರುವ ಬಾಲೆಯರ ಬಿಂದಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಾಣದಿಂದ ಹೊಡೆದು ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಾರೀರ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮೇಲು' – ಎಂದು ಮಾಯವ್ವನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ದೂರುತ್ತಾರೆ. ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಮಾಯವ್ವ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರೆ 'ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ನಿನ್ನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗಳನ್ನೆ ಮದುವೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯವ್ವ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಗುರುರೇವಣಸಿದ್ದರು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ ಬೀರಪ್ಪನ ಸೋದರ ಮಾವನೆಂದೂ, ಆತನಿಗೊಬ್ಬಳು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳೆಂಬ ಮಗಳಿರುವಳೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಬೀರಪ್ಪನು ನಗರಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

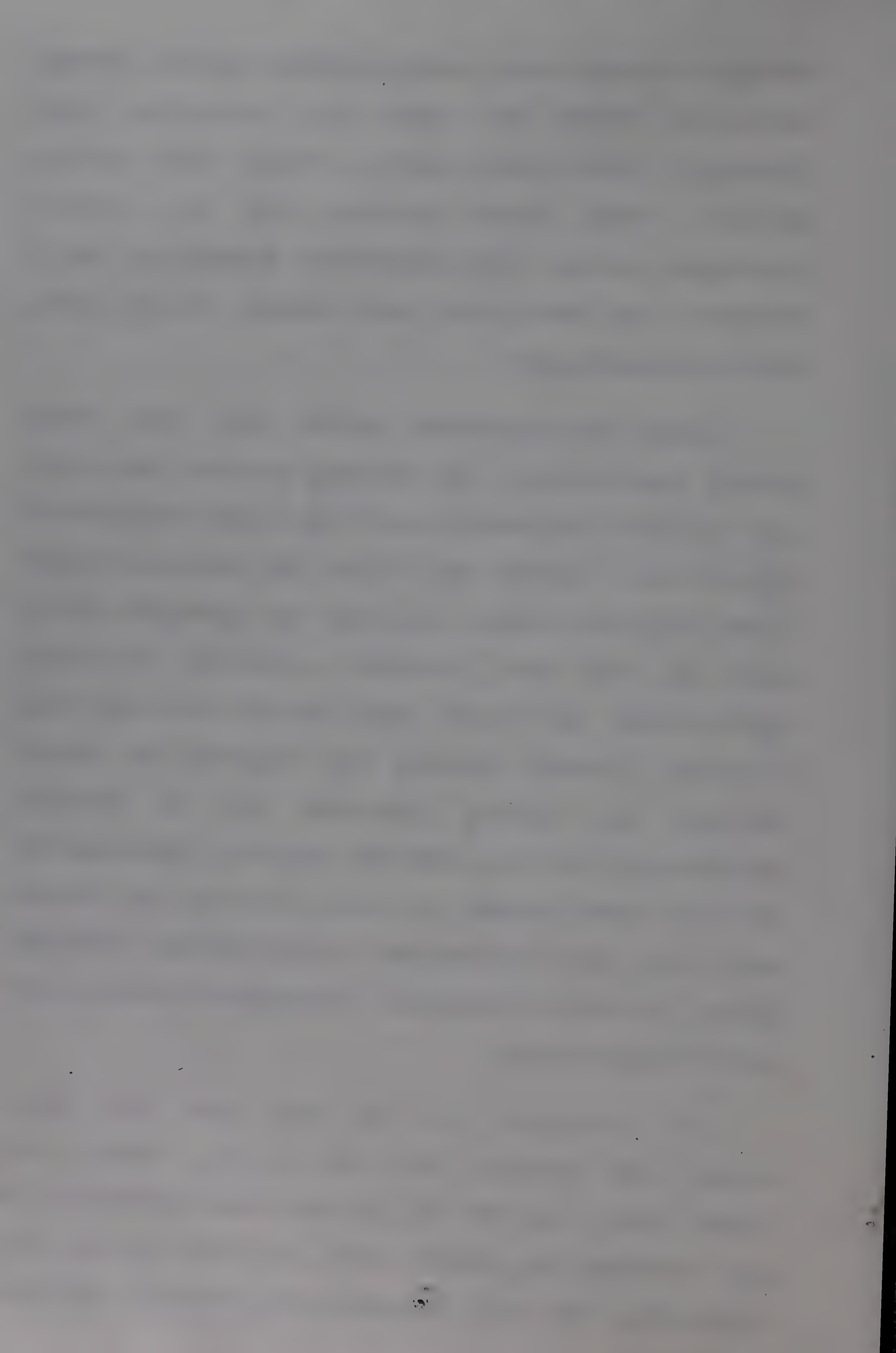
ನಗರಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನು ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಸೋದರ ಮಾವನ ಮಗನನ್ನೇ ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದೆಂದು, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲಾ ತಂದೆಯಂತೆಯೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆಂದು ಮೊಂಡು



ಹೂಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಏಳಂತಸ್ತಿನ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಭದ್ರ ಕಾವಲು ಹಾಕಿಸುತ್ತಾನೆ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣ. ಬೀರಪ್ಪನು ನಗರಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕಾಳಿನಾರಾಯಣದ ಮಗಳು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಸಂಧಿಸಲು ತರಾವರಿ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಹೂಗಾರ ಮುದುಕಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ, ದನಗಾಹಿ ಹುಡುಗರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷ ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪ್ರೇಮಾಂಕುರವಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸೂತರ ತೇಜಿಯ ಮೇಲೆ ಮನೆಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯವ್ವ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಂತಸದಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನಂತಹ ಸಿರಿವಂತನ ಮಗಳು ಆದರೂ ಅವಳನ್ನು ಮಹಲಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಗಂಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.ಏಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಪುರುಷನ ಅಹಂಕಾರ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ದಂಡಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವಳಿಗೆ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾತು ಕೇಳದ ಅವಳನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಬಂಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯಮ ಗುಣವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಸಂಯಮ ಸ್ಥಿತಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಗುಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅವಳ ಶೋಷಣೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಸ್ಥೈರಣೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಹಠ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಂತಹ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಧೈರ್ಯವಂತೆಯೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಗಂಡು ಲೋಕದ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮ ಅಕೆಯನ್ನು ಅಬಲೆ ಅಶಕ್ತೆ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸುವ ಹುನ್ನಾರು ತನ್ನನ್ನು ಶಕ್ತನೆಂದೆ ಬಿಂಬಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಬೀರಪ್ಪನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬರುವವರೆಗೂ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವ ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ, ನಗುಮೊಗದಿಂದ, ಜೀವನೋತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೂಡಿದವಳು ಆದರೆ ನಂತರ ಈ ಉತ್ಸಾಹ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವಗಳ ಪಾಡು ಗಂಡಸರ ನೆರಳಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಿಡಿದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆದು ತಂದೆ, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ, ಗಂಡಂದಿರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸುತ್ತಾ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಕಥೆ ಸಾಗಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸುಖಿಸುವ ಸುಖವನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಧ್ಯಾನಿಸುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಥನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳು



ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

❖ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

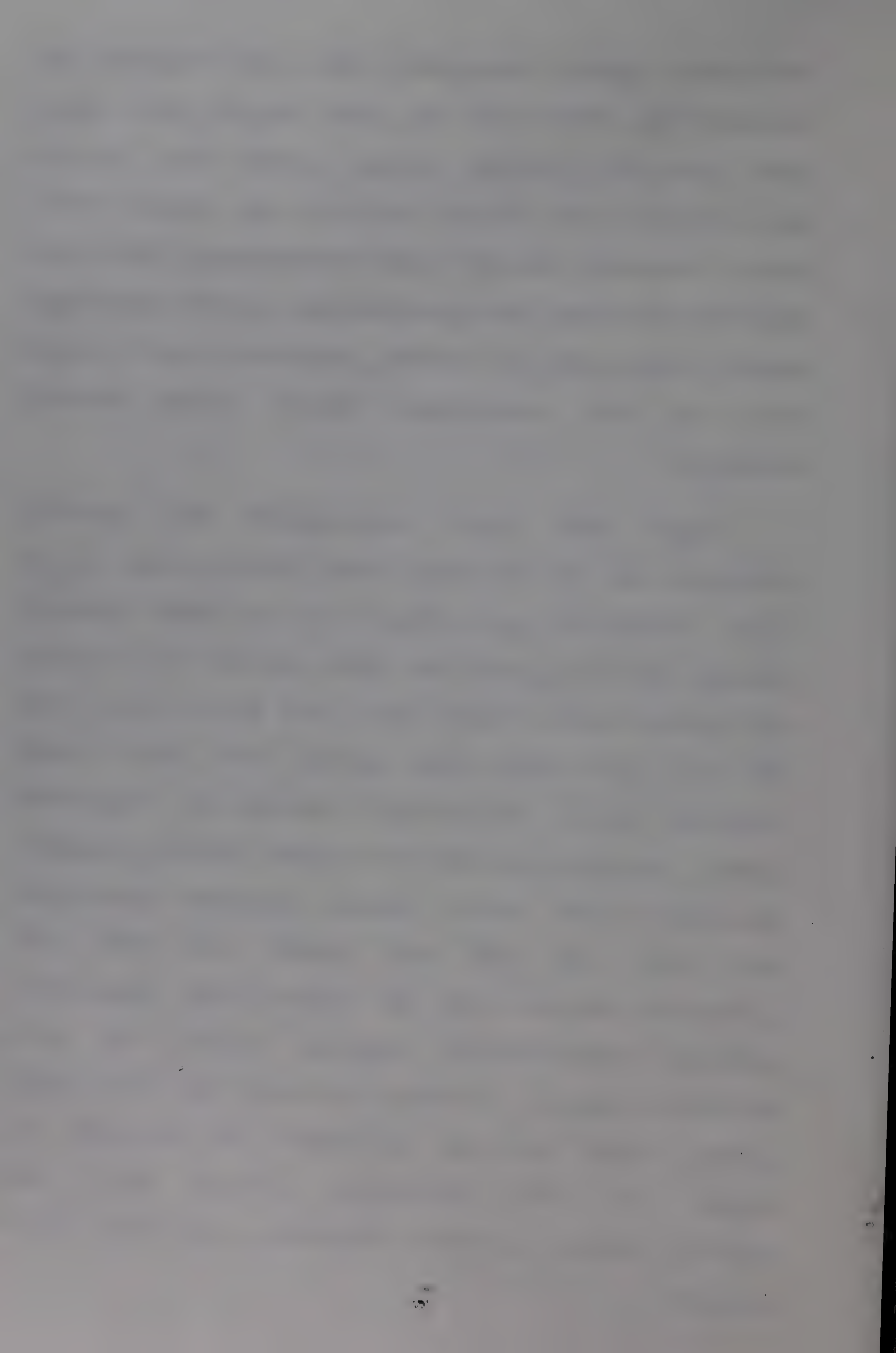
ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮಹೋನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಕುಶಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಫಲ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸೊಲ್ಲು ಪುರುಷರದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಅಂಕುಶಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಸಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಉಳಿದು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಣ್ಣುಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನವಾಗುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು.

• ಬಾಕಿನ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಕಂಬಕ್ಕ

ಕೊಂಕಿಜರ ಮಲೆ ಸೀಮೆಯ ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಏಳುಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವನು ದೇವರ ದೈಮಾರ. ಇವರಿಗೆ ಒಬ್ಬಳೇ ತಂಗಿ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ. ಪಶುಪಾಲಕ ವೃತ್ತಿಯವರಾದ ಈ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರೆಲ್ಲಾ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರು. ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರಾರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಕೊನೆಯ ಮಗ ದೇವರ ದೈಮಾರನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಮಕ್ಕಳ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಸಹೋದರರೆಲ್ಲ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ದನಕರುಗಳ ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ದೈಮಾರನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಂಗಿ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಗಳು ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ದೇವರ ದೈಮಾರನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ವರಿಸಲು ಬಂದ ದೇವರ ದೈಮಾರ ಹೇಳದೇ ಕೇಳದೆ ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿಗೆ ನಡೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ, ಮುಹೂರ್ತ

ಮೀರಬಾರದೆಂದು ದೈಮಾರನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಬಾಕುಗೆ ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದುಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುವನ್ನು ವರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಕಂಬಕ್ಕ ಕೆಲವು ದಿನ ಬಾಕಿನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಗೆಲಸದ ಒತ್ತಡ, ಓರೆಗಿತ್ತಿಯರ ಕಿರುಕುಳ, ಸಮಾಜದ ಬಿರುನುಡಿಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಲೇ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳುರುಳುತ್ತವೆ. ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಭಾವುಕಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ನೇರಕ್ಕೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಂಬಕ್ಕನ ಬದುಕಿನ ಕೆಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಜನಪದ ನೆಲೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹುನ್ನಾರಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಯೋಚಿಸಲು ಅನುವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಕಂಬಕ್ಕನಿಗೆ ನಾಡಿನ ಬದುಕು ಅಸಹನೀಯವಾದಾಗ ಗಂಡ ದೈಮಾರನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷನ ನೆರಳಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಪುರುಷಲೋಕದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯದಂತೆ ಆಕೆ ಮನೆ ತೊರೆದು ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಕುಟುಂಬವು ಮಹಿಳೆಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಅಕ್ಕರೆಯ ಮಮತೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮಾತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ಅಕ್ಕರೆಯ ಆಕರವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಸೆಯು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಧೃಡಪಟ್ಟಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ವೈಭವೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಅದುಮಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೇವಲ ಸಹಕಾರದ ಮುಖವಾಡ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಹಿಳೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಹಾದಿ ತುಳಿದರೆ ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಪಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿದ್ದು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸಂಘರ್ಷದ ಹಾದಿ ತುಳಿದು ಅಗೋಚರವಾದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವವರು ಕೆಲವರಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಗೊತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಲೇಸೆಂದು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಬದುಕು ದೂಡುವವರು. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಬಕ್ಕನಿಗೆ ನಾಡಿನ ಜೀವನ ಸಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತೊರೆದು ಕಾಡಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧಿಗಳಾರು ಹೊರಗಿನವರಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಕಂಬಕ್ಕನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು.



ಕಾಡು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಗಂಡನಾದ ದೇವರ ದೈಮಾರ ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ವರ್ಷಗಳು ತನ್ನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಹೆಂಡತಿ ಕಂಬಕ್ಕನ ಶೀಲ ಶಂಕಿಸಿ, ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ ದೈಮಾರ. ಅವನೆದುರು ಒಂಟಿ ಕಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಡುಗುತ್ತಾ 'ನಿನ್ನ ಕೂಡಿದ ಮಡದಿ ಕಂಬಕ್ಕ ನಾನು' ಎಂದು ಕಾಲು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವನ ಸಂಶಯ ಪರಿಹರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ತಣ್ಣೀರು ಮುಳುಗಿ ತಣಿಬಟ್ಟೆಯುಟ್ಟು, ಕಲ್ಲುಕಚ್ಚಿ, ಬೇವು ಕಚ್ಚಿ ಆವಿನ ಗೂಡಿನದವರೆಗೂ ದೇಕಿದಳು'. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

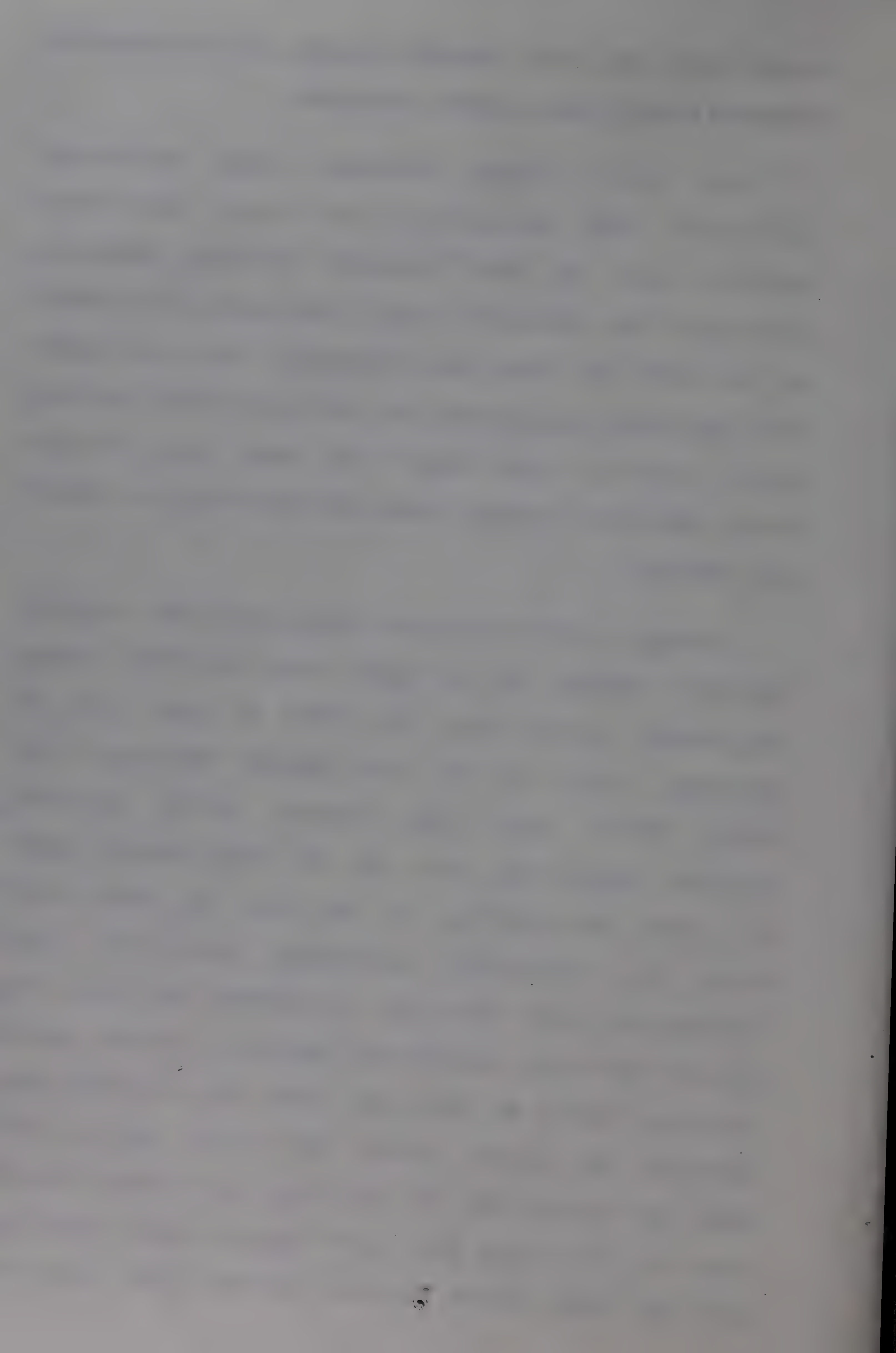
- **ಸೂತಕದ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ**

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಸ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೇ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಗಂಡು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂದ ನಂತರ ಮಾತೃತ್ವ ಹಾಗು ಮಹಿಳೆಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಮೌಲ್ಯ ಹೇರಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಧರ್ಮ, ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ಸತೀತ್ವದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅವಳ ಆಂತರಿಕ ಗುಣದಲ್ಲೆ ಅಳವಡಿಸಲು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಿದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನೊಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ, ಪರಿನಿಷ್ಠೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ತನ್ನ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಮಹಿಳೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕಂಬಕ್ಕ ಕೂಡ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ದೈಮಾರನಿಲ್ಲದ ಕಂಬಕ್ಕನ ಬಾಳುವೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ದೈಮಾರನ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಕ್ಕನ ಜೀವನ ಅಸಹನೀಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಆಕೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾಳೆ. ದೈಮಾರ ಸಿಕ್ಕಮೇಲೂ ಅವನೇನು ಆಕೆಯನ್ನು ಬಡಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿ ನಂಬಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ನಿರ್ಧರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಬೇಕಾದ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವಗಳು ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಿಜ ಆದರೆ, ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ನೆನಪಿನ

ಕಥನವೂ ಆಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸೊಲ್ಲುಗಳು ಹೀಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಹುನ್ನಾರನ್ನ ಆಧುನಿಕ ಓದುಗಳು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ದೇವರ ದೈಮಾರ ಕಂಬಕ್ಕನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವಾಗ ಕಂಬಕ್ಕ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಲು ಕುರುಬರ, ಹಂಡೆ ಕುರುಬರ ಸಲಹೆಯಂತೆ ದೈಮಾರ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಟುತಿಂಗಳ ಗರ್ಭಿಣಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿರುವ ಜಾಗ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಬರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಭೀಕರತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಸಾವು ಬದುಕಿನ ನಡುವೆ ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಬಕ್ಕ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ತಾಯಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅನ್ನ ನೀರು ಇಲ್ಲದೆ ಮಗುವನ್ನು ಜೋಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ ದಂಪತಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಮಗುವೇ ಮುಂದೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಡಿಲು ಸೇರಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಡಿಲಿಗೆ ಬಂದ ಮಗುವಿಗೆ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಆರು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಸೂತಕ ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮಗುವನ್ನು ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಯ ಕರಿಕಳ್ಳಿ ಬೇಲಿಯ ಆಚೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಕಾಲ ಹೊರಗಿಡುತ್ತಾರೆ. ಜನನದ ಸೂತಕ ಕಳೆದ ನಂತರ ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮುಟ್ಟು, ಹೆರಿಗೆ, ಮೊದಲಾದ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮದ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಹೊರಗಡೆ ಕಳೆದರೆ ಅವಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವುದು, ಬಾಣಂತಿಯರಿಗೂ ಮೈಲಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವರೂ ಕೂಡ ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆಯುವವರೆಗೂ ಊರ ಹೊರಗೆ ಗುಡ್ಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇರುವಂತೆಯೂ, ಋತುಮತಿಯಾದ ಹುಡುಗಿಯರೂ ಊರಿಂದಾಚೆ ಹದಿನಾರು ದಿನಗಳವರೆಗೂ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಕಳೆದು ನಂತರ ಗುಡಿಸಲು ಸುಟ್ಟು ಬರುವಂತೆಯು ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯವು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ನಿರ್ಬಂಧ ಹೇರಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ದೇಹ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೇ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಮಹಿಳೆ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಯೂರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ' ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ

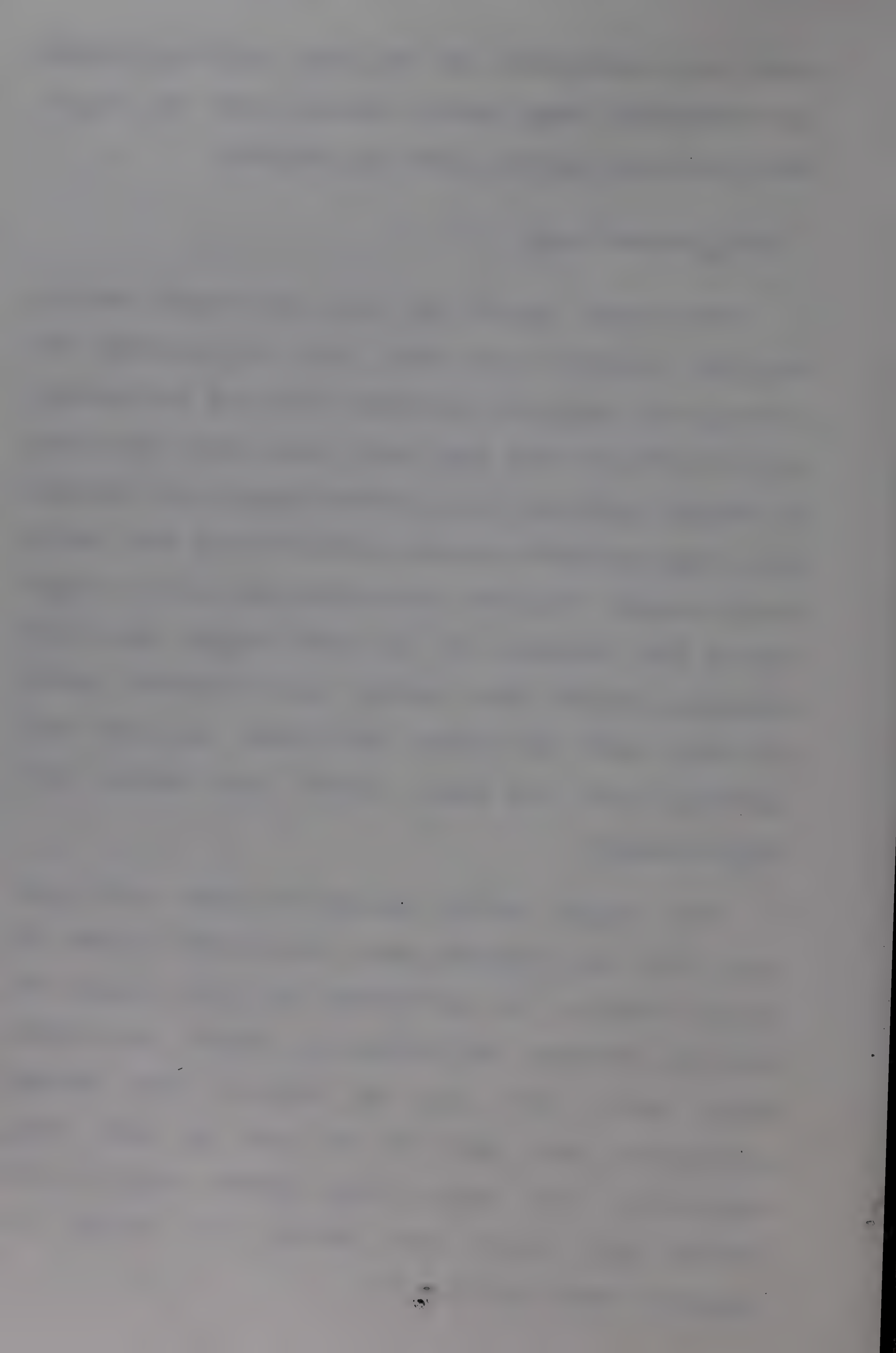


ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದು ನಮ್ಮ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೇರಿಕೆ ಆಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆಮ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

- **ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡನ ತಾಯ್ತನ**

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನು ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರುಬರುತ್ತಾ ಅವನ ದೊಡ್ಡಮ್ಮಂದಿರು ದೊಡಪ್ಪಂದಿರು ಇವನನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನೊಂದುಕೊಂಡ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ದೂರದ ಊರಾದ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿನವನಾದ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೇಗೌಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಆಲೆಗೌಡ ಸಿರಿಸಂಪತ್ತು ಪಡೆದು ಮೊದಲಿನ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಆಲೆಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಗೆ ಕೇಡುಬುದ್ಧಿ ಬಂದು ಗಂಡನೊಡನೆ ಜಗಳ ಮಾಡಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡದಂತೆ ತಾಕೀತು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೂ ಹೆಂಡತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಆಲೆಗೌಡ ಪಾಲಿಸಿದನಾದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಹೆಂಡತಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿಸಿ ಹೊನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಸೋಲಿಗೆ ಬಂದ ಹಸುವಿನ ಮಣಕಗಳಿಗೆ ಹೋರಿ ಕೊಡಿಸೆಂದು ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನು ಆಲೇಗೌಡನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಮೂಡಲ ಸೀಮೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಹೋಗಿ ಬಡಕಲು ಹೋರಿ ಕರುವೊಂದನ್ನು ಕೊಂಡು ತಂದು ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಡಕಲು ಕರು ಚಿತ್ರದ್ಯಾವರ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಭಾರಿ ಹೋರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾ ಅವನ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗುವವನು ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡ. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪರಿಂದ ದೂರಾಗಿ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅಲೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿ ಸಾಕಿ ಸಲಹಿ ಒಬ್ಬ ಸಮರ್ಥ ಸಮೃದ್ಧ ಪಶುಪಾಲಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಸಹನೆ, ಪೊರೆಯುವ ಗುಣ, ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯದಂತಹ ಗುಣಗಳು ಆಲೆಗೌಡನಲ್ಲೂ ಇವೆ.



ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂಬಂಧಿ ಸಂಕೇತಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿವೆ. ಮಾತೃತ್ವದ ಆರಾಧನೆಯು ಜನಪದರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೆಳೆತದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಮಾತೃತ್ವದ ಗುಣವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹುದು. ಆಲೆಗೌಡನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

- **ಬಂಜೆತನದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ**

ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಆಲೆಗೌಡನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಸಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಇವನಿಗೆ ಆಲೆಗೌಡ ಕಂಬಿಗೊಲ್ಲರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ (ಸಿನ್ನಮ್ಮ) ನನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಹೆಂಡತಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ತಂದೆ ದೇವರ ದೈಮಾರನಂತೆಯೇ ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ದನ, ಕುರಿ, ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳು ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಕೊಂಕು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹೊಟ್ಯಾಗ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವಳು ಕಟ್ಯಾಗ ನೀರಿಲ್ಲದವಳೆಂದು' ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಶಬುದದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಲು ಮನೆದೇವರು ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಮೂಡಲಗಿರಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು "ಸಂತಾನ ಪಡೆದರೆ ಹಲವು ಸಂಕಟಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ"- ಬೇಡವೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದರೂ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಹಠಮಾಡಿ ಮಾರಕ್ಕನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾದ ಈಕೆ ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಸಂಕಟಗಳು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪೌರ ಸಮಾಜದವರಂತೆ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳೂ, ಮಕ್ಕಳಾಗದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆ. ಬಂಜೆಯೆಂಬುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರುವ ಮೂಲಕ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪರಿಪೂರ್ಣ ಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗಂಡನನ್ನು

ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿತನ ಸ್ವಾರ್ಥ, ದ್ವೇಷ, ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ದಾಹಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ಬಲಿಪಶು ಹೆಣ್ಣು. ಇದು ಮೇಲ್‌ರಚನೆಯ ಸಮಾಜದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದರೂ ಅದನ್ನೆ ಹಾಡಿಯ ಹಳ್ಳಿಯ ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

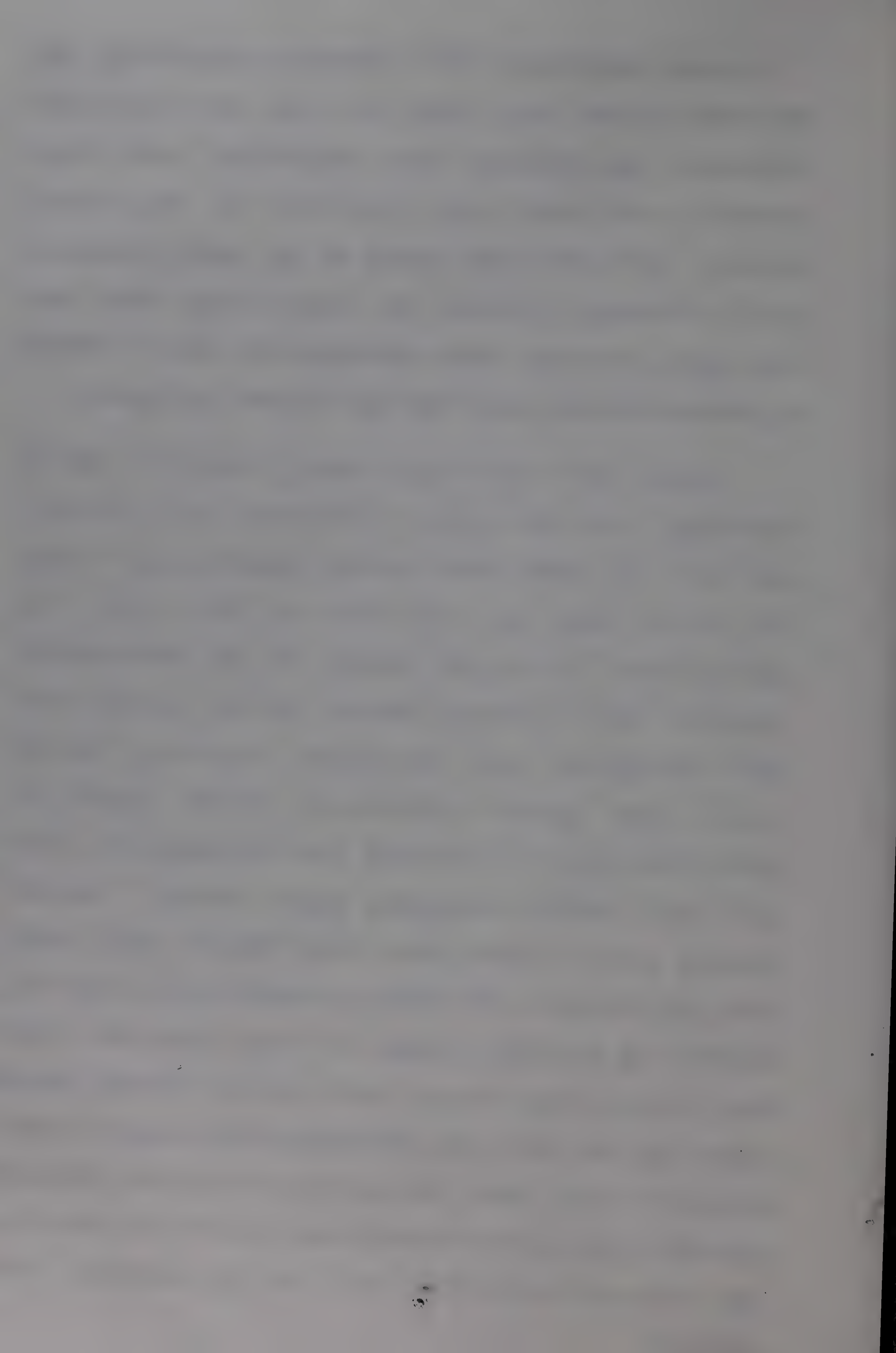
- **ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸರಳುಗಳ ಹಿಂದೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮ**

ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕನ ಮೂಲಕ ಶಿವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಒಂದು ಮಗು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ಅವತಾರವೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಹುಟ್ಟು ಕೂಡ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗ ಬೇಕಿರುವುದರಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ನೆರಳು ಕೂಡ ಬೀಳದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಊರವರು ಸಂಶಯದ ಮಾತಾಡಿ ಹಟ್ಟಿಯಾಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಹಗಲು ಮೂರು ರಾತ್ರಿ ತಾಯಿ ಮಗ ಅನ್ನ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಹಟ್ಟಿಯಾಚೆ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಮುಟ್ಟು, ಹೆರಿಗೆ, ಮೊದಲಾದ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಟವಿದೆ. ಅವರು ಮೈಲಿಗೆ ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಹೊರಗೆ ಗುಡ್ಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅನಂತರ ಒಳಗೆ ಬರಬೇಕು ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ನಡುವೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಮಾಯದ ನಿದ್ದೆ ಕವಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಕೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ಮಾರ ಮೈಲರೆಂಬ ಇಬ್ಬರು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿಗೆ ಗರ್ಭಿಣಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. 'ಮೂರು ಗಂಡಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಕೇಡು' – ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಗುವನ್ನು ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು, ಹೆಣ್ಣು ಭ್ರೂಣಹತ್ಯೆಯಂತಹ ನೀಚಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಭ್ರೂಣ ಹತ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಈ ಕಾಲದ ವಿಕಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭೋಗಿ, ಅವಳು ಉತ್ಪಾದಕಳಲ್ಲವೆಂಬ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆಯು ಇದರ ಹಿಂದಿದೆ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಶತಾಯಗತಾಯ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೈಧವ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಜುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮಾತೃತ್ವದ ಸಂಕೇತ ಹಾಗು ಅವಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ದಾಟುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪಡಬಾರದ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕಿ-ಸಲಹಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಯು ಕೂಲಿ ಮಾಡಲು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದು ಮಗನಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. 'ನೀನು ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮುಂಡೆ, ಕೂಲಿ ಮಾಡ ಹೊರಟರೆ ಕೆಟ್ಟ ಮಾತು ಬರುವುದು, ನೀನು ಕೂಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಡ' ಎಂದು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಕುರಿತಾದುದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಹಾಗೂ ಖಾಸಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಎರಡು ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಎಂಬುದು ಪುರುಷರ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿಯೆಂಬುದು ಮಹಿಳೆಯರ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವು ಸೀಮಿತ ಎಲ್ಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಹಾಗು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಗೃಹಿಣಿ ಎಂಬ ನುಡಿಯು ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಬದುಕನ್ನು ಖಾಸಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಅವಳ ಓಡಾಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮಗನನ್ನು ಪರಿ ಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಷರತ್ತಿನ ಮೇರೆಗೆ ಹೋಗಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯಲು ನೈತಿಕ ಭಾರ ಹೇರಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕಾನೂನು ಅವಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ಯೌವ್ವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ದುರ್ಬಲೆ ಎಂದು ಸಾರಲಾಯಿತು. ಅವಳು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹೋಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವಳ ದೇಹ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ನಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ.



ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವಳ ಏಳು ವರ್ಷದ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ಚಿನ್ನಮ್ಮನೇ ಮನೆಯ ಪ್ರಮುಖಳಾಗಬೇಕಿದ್ದು ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಅವಳದೇ ಆಗಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗದೆ ಗಂಡನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವಳ ದುಡಿಮೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು ಚಿನ್ನಮ್ಮಳೊಬ್ಬಳ ಪರಾಧಿನತೆಯನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಸಮಸ್ತ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸಹಾಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆ ತನ್ನ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ಒಡ್ಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳುವುದೇನು 'ತಾಯಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನಾನು ಈವರೆಗೂ ಸೋಸಿದೆ, ಸಾಕು ಬಿಡಮ್ಮ ನೀನು ಪತಿವ್ರತೆ ನಿನ್ನ ಸತ್ಯ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಯಿತು' – ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಜಾಣ್ಮೆ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಲೋಕಾಪವಾದದ ಭಯದಿಂದ ನಿನ್ನನ್ನು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ನಡೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಂದನೆ ಮಾಡುವ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನದೆ ಮೇಲುಗೈ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಪಾತ್ರದುದ್ದಕ್ಕೂ ಗೊಲ್ಲ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಟ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಈ ನಾಡಿನ ಗೊಲ್ಲರ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟು- ಮೈಲಿಗೆ, ಗರ್ಭ, ಬಾಣಂತನದಂತಹ ಸಹಜ ನಿಸರ್ಗ ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಕೇಡು, ಬಾಹಿರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದು ದುರಂತವೇ ಆಗಿದೆ.

- **ಸಂಘರ್ಷದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳೇದದುರ್ಗಿ**

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪೂಜೆ ಇವಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ರಾಕ್ಷಸಿಯಂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಹೋದಾಗ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ರಾಕ್ಷಸಿಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಶಾಂತಿ ಸೌಮ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಾಗ

ಗಂಡು ಆಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದವನು ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹೋರಾಟವು ಮಾತೃಮೂಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಾನು ನೆಲೆಯೂರಲು ನಡೆಸುವ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಏಳು ಕರುಗಳಿಂದಲೇ ಉದ್ಧಾರವಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಏಳ್ಗೆ ಅವನ ಮಾವಂದಿರಿಗೆ ಸಹಿಸಲಾಗುತಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗಾದರೂ ಸರಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದರ್ಪ ಇಳಿಸಲು ಮುಂದಾದ ಅವನ ಮಾವಂದಿರು ತಾಳೇದದುರ್ಗಿಯ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತ. ಅವಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಯಾರಿಂದಲೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಸ್ವತಃ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಆಕೆಯ ಆರ್ಭಟಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಓಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಹಾಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅನೇಕರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವಾಗ 'ನಿನ್ನೆಲ್ಲ ರಂಗಪ್ಪ ಲಿಂಗಪ್ಪಗಳೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ನನ್ನ ಪಾದ ನೆನಸು ಮರುಗಳಿಗೇಲಿ ಬಿಡುತ್ತೇನೆ' – ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಗಟ್ಟಿತನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಪುರ್ಲಹಳ್ಳಿಯ ಭೂತಪ್ಪನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಯಂತ್ರಣದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಡೀ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತು ಒಗ್ಗಾಟ್ಟಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದೊಳಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಗಂಡು ಲೋಕವು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಿಗೂ–ಇಂದಿಗೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಈ ನೋವಿನ ಪಯಣವಿದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗಂಡುಮೂಲಭೂತವಾದವು, ತನ್ನ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಗುಣದಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಆದರ್ಶವಾದ ಮುಂತಾದ ಸೆಳಕುಗಳನ್ನು ತೊಡರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಹೆಣ್ಣು ದನಿಯನ್ನು ಊಟಿಚುಜ ಆಗಿಸಿಬಿಡುವುದನ್ನು ಈ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೋತ ಸ್ತ್ರೀದೈವಗಳು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದಾಗ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರತೆರನಾದ ಆಘಾತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತೃ ಸಂವೇದನೆಯ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾವನದ ತತ್ವ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಆಚರಣೆಗಳು ಭಗ್ನವಾದಾಗ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಆದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು

ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಗರತಿಯ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತಾದಾಗ ಆಕೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವೀರಭದ್ರ ಹನುಮಂತರಂತಹ ವೀರಪುರುಷ ದೈವಗಳನ್ನು ಮೊರೆಹೊಕ್ಕಳು. ಇಂತಹ ದೈವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದಂತೆಲ್ಲ ಮುಕ್ತ ಭಾವವು ಅವ್ಯಕ್ತ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿಸರ್ಗನಿಷ್ಠ ಸಂವೇದನೆಯು ಬೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಬಯಕೆಗಳು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಂತಹ ಕಥನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

- **ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಮುಕ್ತ ನೆಲೆಯ ಆಶಯ**

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನು ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೆಗೌಡ ಆಶ್ರಯ ಕೊಟ್ಟು ಬೆಳೆಸಿದವನು. ಆಲೆಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಗೂ ಸೀರ್‍ಯದ ರಂಗನಿಗೂ ಅಸಹಜ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟು ಆಕೆ ದುರ್ಮಾರ್ಗಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ವಿಲಾಸ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕಲು ಜುಂಜಪ್ಪ ಮೊದಲಿಗೆ ತನ್ನ ಸಹೋದರರಾದ ಮಾರಣ್ಣ ಮೈಲಣ್ಣರನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕನಿಂದ ಛೀಮಾರಿಗೊಳಗಾದ ಅವರು ಜುಂಜಪ್ಪನಲ್ಲಿ ನಡೆದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಅವಳ ಬಳಿಗೋಗಿ ಮೂರು ಅವರೆ ಗೊನೆ ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. 'ಎಲೋ ಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜ ಕಂಬೇರ ಚಿನ್ನಿಯ ಮಗನೆ ನಾನು ಯೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಜೋಗಿಗೆ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಊರ ಮುಂದಲ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಗೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಸೀರ್‍ಯದ ರಂಗ ನನ್ನೊಡೆಯ ಅವನಿಗೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಹುರುಳಿ ಕಾಳು ತಿನ್ನೊ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲನಿಗೆ ಕೊಡ್ತೀನೇನೊ' – ಎಂದು ಜೋಳದ ದಂಟಿನಿಂದ ಥಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಉಗ್ರನಾಗಿ ಎರೆಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಳಿಂಗ ಸರ್ಪವನ್ನು ಕರೆದು ಆಕೆಯ ಒಳತೊಡೆಗೆ ಕಚ್ಚುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದೇ ಪಾಪಕರ ಎನ್ನುವಂತಹ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳೇನಿದ್ದರೂ ಕುಟುಂಬ, ಗಂಡ, ಮನೆ, ಮಕ್ಕಳು, ಇವರ ಏಳ್ಗೆ ಕುರಿತಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕೆ ಹೊರತು ಇತರೆ ಬಿಡುಗಡೆಗಳು ಆಕೆಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ತಕ್ಷಣವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ, ತಾಯ್ತನ ಮುಂತಾದ ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂಬ ಅಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಹಣಿಯಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ತಾಯ್ತನ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ತಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ

ಘೋರ ಲೋಕನಿಂದೆಯ ಕುರಿತು ಪದೇ ಪದೇ ಗಂಡು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಂಚಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಗಂಡುಲೋಕದಿಂದ ನಿರಂತರ ನೆಡೆದಿದೆ. ಅಂತಹ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ನಡುವೆಯೂ ಮಹಿಳಾದನಿಯು ಕ್ಷೀಣಿಸಿಲ್ಲ ಕುಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಬಲಳೇ ಆದರೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಬೇರೇನು ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತು ಆಕೆಗೆ ಸೂತಕ, ಮುಟ್ಟು, ಮೈಲಿಗೆ, ಪತಿತೆ, ಸೂಳೆ, ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಶಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವ ಮೊದಲೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದ್ದು. ಆದರೆ ಆಕೆಯ ಲೋಕವೇ ಭಿನ್ನ ಅದು ಸದಾ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ, ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಳವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಾದಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲೆ ಅವುಗಳ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆಕೋರತನದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವ ಪುರುಷ ನೆಲೆಯ ಕಥನವು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬ ಹಾಗೆ ತಾಳೇದದುರ್ಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕಡೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಂದಲೇ ಆಕೆಗೆ ದೈವಾನುಗ್ರಹ, ದಯಾಜೀವನ ದೊರೆಯುವುದು ಅಲ್ಲದೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳಿಸುವ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಗಾಲದಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿ ಬಂದ ಒಂದೇ ಒಕ್ಕಲ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಬಹುದಾದವನ ಪಯಣದ ಕಥನವೂ, ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನಗಳಿಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಹಾಗು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಾಗಲಿ, ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು, ಈಗಾಗಲೇ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹೊಸಸಂಕಥಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ

ಹಂಬಲವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಹೊರಚಾಚುಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

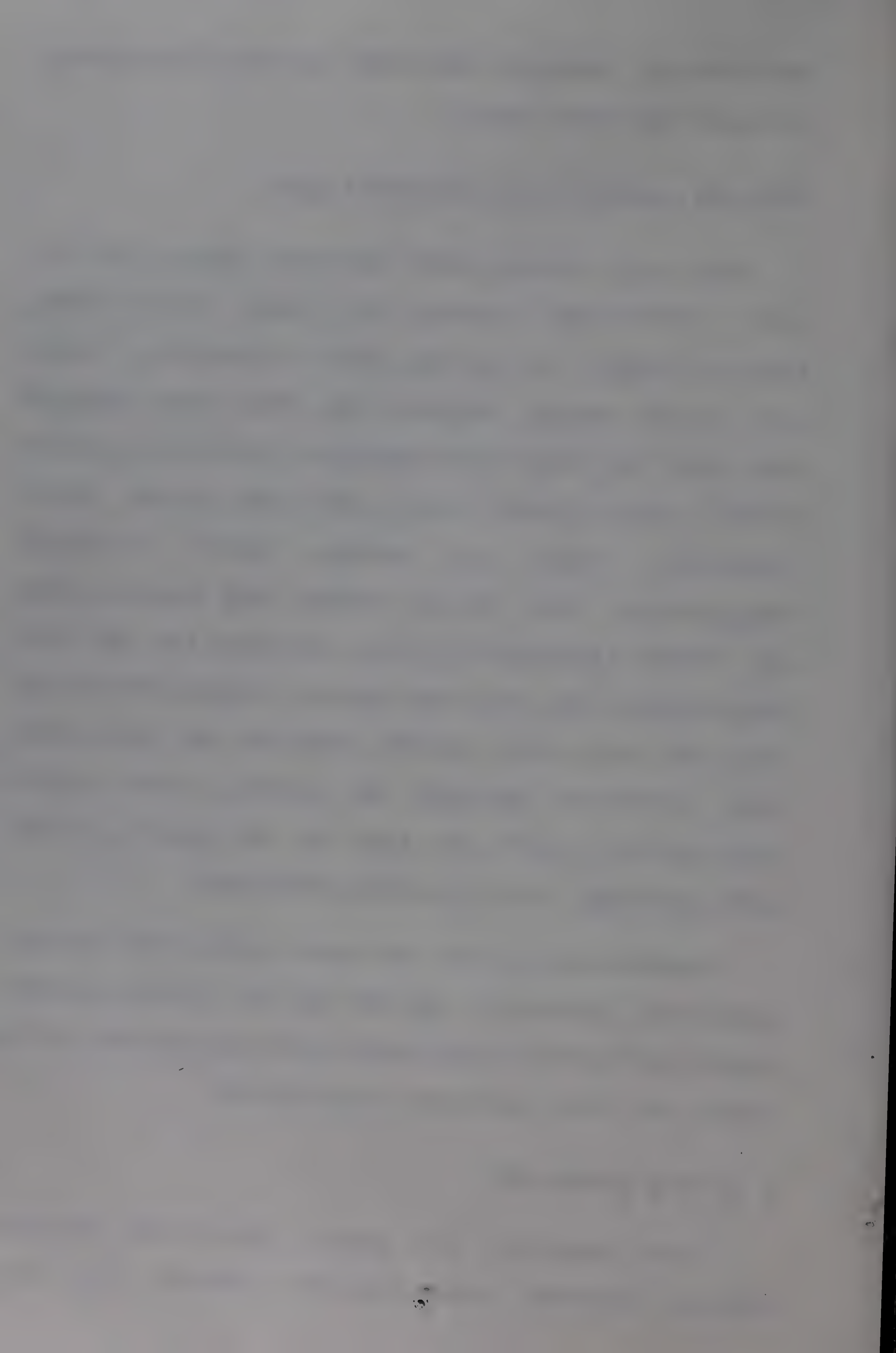
❖ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಪ್ರಾಂತ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಗಡಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಾಯಕ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲಿ ಗೊಂಡರ ಜೀವನಕ್ರಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತಾದ ಅಭ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಮನ ಕಥೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೊಂಡರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕಥನಗಳು ಹೊಸಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನ ಹಾಗು ಸಂಘರ್ಷದ ಒಳತೋಟಿಯಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣವು ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಠಿ ಕಥನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಮೈಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲು ಚಲನೆಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣಗಲದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಆದರ್ಶದ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಹಾದುಬಂದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಲಿಸಿ ಕಥನದ ದಾರಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಈ ನೆಲದ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಒಳನೋಟವಾಗಿದೆ.

ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೈಕೆ, ಸೀತೆ, ಸೂರ್ಪನಖಿ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಬದುಕಿನ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ.

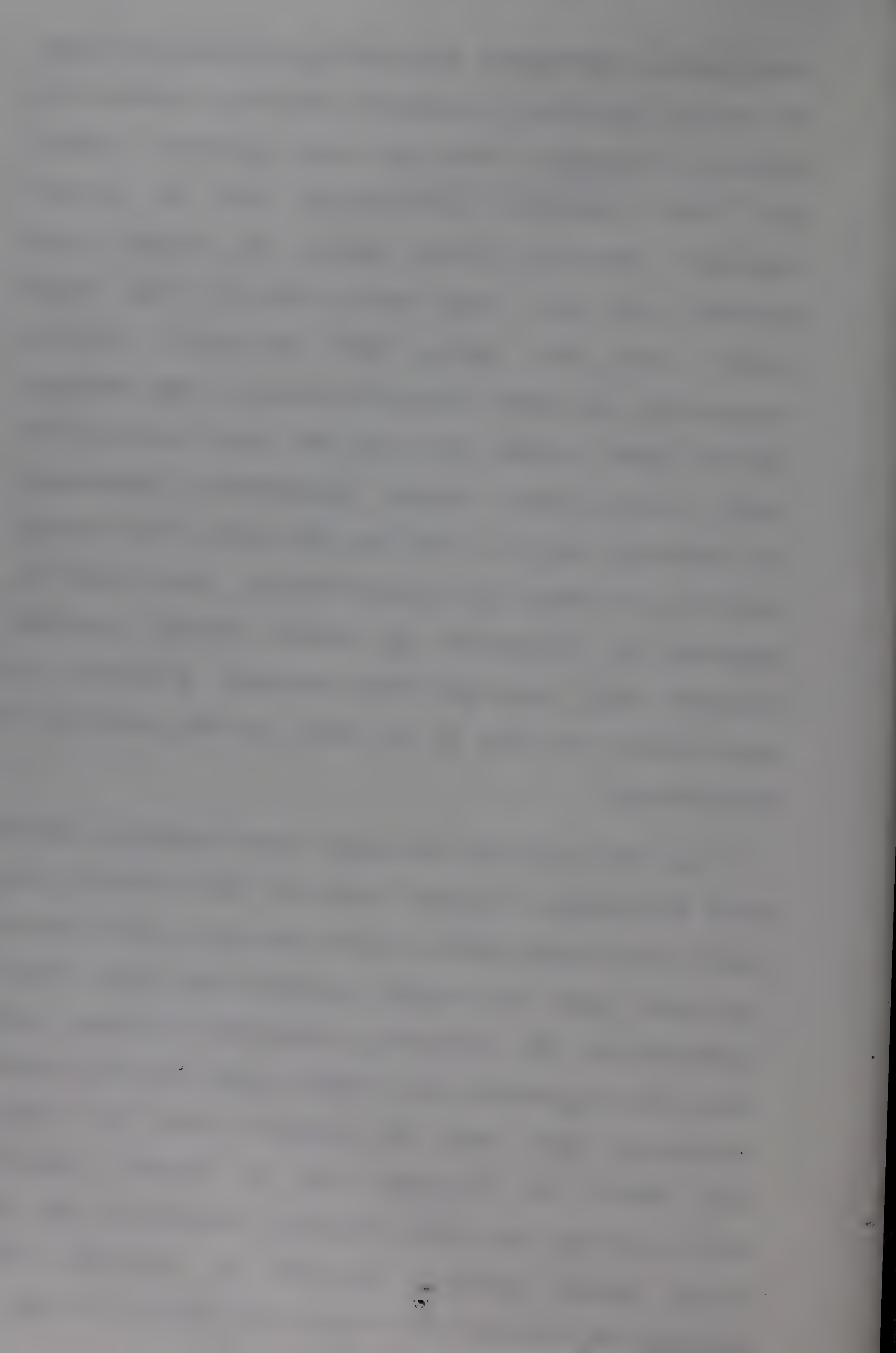
- **ಕೈಕೆ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನತೆಯ ನೆಲೆ**

ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದ ಕೈಕೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿರುದ್ಧ



ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೇರ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ ಜಾಣತನದಿಂದ ಒಳದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಕೈಕೆಯ ಪಾತ್ರವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಶರಥನಿಗೆ ಲೋಕ ಸಂಚಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ದಶರಥನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟು ನಿಂತಾಗ ಕೈಕೆ "ನಾನು ನಿಮ್ಮೊಡನೆ ಬರುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ರಥದ ಚಕ್ರವನ್ನು ತಡೆದು ಹಠಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಂದ್ರಲೋಕ, ಇಂದ್ರಲೋಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಿ ಬರುವಾಗ ನದಿಯೊಂದು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಹ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನದಿಯೊಳಗೆ ರಥವನ್ನು ಇಳಿಸುವಾಗ ರಥದ ಕೀಲು ಕಳಚಿ ದಶರಥ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯು ದಶರಥನನ್ನು ಪ್ರಾಣಾಪಾಯದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿನ ರಾಜ ಬೇಡಿದ ವರವ ಕೊಡುವೆನೆಂದು ಮಾತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಬಾಯಿಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಕೈಕೆ ಬಲಗೈಭಾಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ನನ್ನ ಇಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಕೇಳಿ ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆಂದು ಕೈಕೆ ದಶರಥನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡುಲೋಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಗಳುವುದು ತೆಗಳುವುದುಂಟು. ಈ ಸಮಯ ಸಾಧತನದ ಅರಿವು ಇರುವ ಕೈಕೆ ಬರಿ ಮಾತನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಕೆ ಭಾಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದೇ ಪಾಪಕರ ಅವಳೇನಿದ್ದರೂ ಪುರುಷನ ನೆರಳಾಗಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸತಕ್ಕವಳು ಎನ್ನುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ. ಮಹಿಳೆ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಏಕೆಂದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಳು, ಸುಮದಂತೆ ಕೋಮಲ ಎಂದು ಹೊಗಳಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಇಚ್ಚೆಯನರಿತು ನಡೆವ ಸತಿಯಾಗಿ, ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಲಿಕ್ಕೂ ತಯಾರಾಗಬೇಕು, ನಗುನಗುತಾ ಗಂಡನ ಚಿತೆಗೂ ಹಾರಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿನ ಕೈಕೆಯ ಪಾತ್ರವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯು ದಶರಥನ ಜೀವ ಉಳಿಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಡಿದ ವರ ನೀಡುವೆನೆಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಥಾ ಹಂದರದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಸಹಜ ದೇಸಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕ್ರೋಢಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನೊಡನೆ ಆಕೆಯ ಸಮದೈಹಿಕ ಶ್ರಮದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.



- **ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೀತೆ**

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕೃತ ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಕಾರ ಜನಕ ರಾಜನ ಮಗಳಾದ ಸೀತೆಯು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಣ್ಣಿನ ಕೂಸು. ಆದರೆ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದೊಳಗೆ ಜನಕ ರಾಜನಲ್ಲ ಅವನೊಬ್ಬ ರೈತ. ಇವನು ಹೊಲ ಉಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ನೇಗಿಲಿಗೆ ಸೀತೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಸೀತೆ ಭೂತಾಯಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಮಗಳು. ಜನಕನು ದಿನವೂ ಬಂಡೆಯೊಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕೂತು ಜಪ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಜಪ ಮಾಡುವಾಗ 'ಆಕಾಶಕಾಕಿ' ಯೊಂದು ಬಂದು ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ದಿನವೂ ಹೊಲಸು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಕಾಶಕಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಜನಕನು ಭೂಮಿತೂಕದ ಬಿಲ್ಲು ಆಕಾಸು ತೂಕದ ಬಾಣ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಕಾಶಕಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಂದವರಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಡುವೆನೆಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಆಕಾಶಕಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ವ್ರತ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿರುವಂತವರು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹರು. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಈ ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಗೆದ್ದ ಸೀತೆಯನ್ನು ತನ್ನಣ್ಣ ರಾಮನಿಗೆ ನಿಂತು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಡುವುದು ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅಣ್ಣನ ನೆರಳಿನಂತೆ ಬರುವ ಪೇಲವ ಪಾತ್ರ ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗಿಂತ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದು ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವಿಕ ನಡೆಯುಳ್ಳವನು. ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಉದಾರಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ನೆಲೆಗೆ ಏರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಸೇವಕ, ಅನುಯಾಯಿ, ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತನನ್ನಾಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ವಿವೇಕಗಳು ಹೇಗೆ ಸಹಜ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪಾತ್ರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆ ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗೊಂಡರ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ ನಾಯಕ. ಸೀತೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅವನ ಒಡನಾಟವು ಅಷ್ಟೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಗೊಂಡರಿಗೆ ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಅವನು ಗೆಲ್ಲುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ.

ಕೈಕೆಯು ದಶರಥನು ಕೊಟ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಕಾಡಿಗೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವನವಾಸವು ರಾಮನ ವಿವಾಹದ ನಂತರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಬಾಕಿಯಿರುವಾಗಲೇ ಸೀತೆಯ ಲಗ್ನದ ವಿಚಾರ ಬರುವುದಲ್ಲದೆ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಆರು ವರ್ಷಗಳ ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆ ಅದಕ್ಕೊಪ್ಪದೇ 'ನಿಮಗೆ ಆದದ್ದೆ ನನಗೂ ಆಗಲಿ' – ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರೊಡನೆ ಘೋರಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಕೇವಲ ಸಹವರ್ತಿ, ಸಹಧರ್ಮಿಣಿ, ಪುರುಷನ ನೆರಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಯುಳ್ಳವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಹೆಣ್ಣು "ಸಬಲೀಕರಣ" ಅಥವಾ "ನಾಯಕತ್ವ"ದ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣುನೋಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಆಧುನಿಕ ನೋಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಆಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿ ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಸೋತು ಸೀತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗದ ರಾವಣ ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಮೂರು ದಿನವಾದರೂ ಸೀತೆಯನ್ನಾಳಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆಳಬೇಕೆಂಬ ಗಂಡಿನ ಬಯಕೆಗೆ ತರತಮಗಳಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಲೋಕವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಡೆಯಲು, ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪುರುಷರ ನಡುವೆಯೇ ಮೇಲಾಟಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದಾಳವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವಳು ಸರಕಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರು ಬಲಶಾಲಿ ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮೆರುಗು ಬರಲು ಹೆಣ್ಣು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ರಾಮರಾವಣರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಸೀತೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕು ಸ್ವಾಮ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡುಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪೈಪೋಟಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಂತ್ರ-ಪ್ರತಿತಂತ್ರಗಳ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ರಾವಣ ಮಾರೀಚನ ಮೂಲಕ ಸೀತೆಯನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರೀಚ ರಾವಣನ ಆಣತಿಯಂತೆ ಮಾಯದ ಜಿಂಕೆಯಾಗಿ ಸುಳಿದಾಡಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸುಂದರ ಮಾಯದ ಮೃಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಸೀತೆಯು ಅದನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವಂತೆ ರಾಮನಲ್ಲಿ

ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಕೇವಲ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುವವಳಲ್ಲ. ಆ ಸುಂದರ ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮದಿಂದ ಕುಬುಸವನ್ನು ಹೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ರಾಮನ ಯಾವ ಮಾತುಗಳೂ ಅವಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಗೊಂಡರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ದಕ್ಷ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಭೀತ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳ ನಿರಾತಂಕ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಕುಬುಸದ ಬಗೆಗಿನ ಸೀತೆಯ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳ ವಸ್ತ್ರವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಗಂಡಸು ಮಾತ್ರ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮಕಾಮದ ಹಕ್ಕು ಹೊಂದುವ ಗಂಡನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಮುಕ್ತ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೀತೆಯ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮನು ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ್ದಾನೆಂದು ಬಗೆದ ಸೀತೆಯು ಅವನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಮಾಯಾವಿ ಜಿಂಕೆಯ ಕೂಗೆಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಂಟಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ತಕ್ಷಣ ಸೀತೆ 'ರಾಮ ಸತ್ತರೆ ನನ್ನ ನೀನು ಆಳುಬೇಕಾ?' ಎಂದು ಕೊಂಕು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತು ತಾಳಲಾರದೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೊರಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಸೀತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆಕಾಶಕಾಕಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವ್ರತ ನಿಯಮ ಪಾಲಿಸಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಬಿಲ್ಲು ಎತ್ತಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗೆದ್ದವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. 'ರಾಮ ಸತ್ತರೆ ನೀನು ನನ್ನ ಕೂಡುವ ಬಯಕೆಯಾ?" ಎಂಬ ಸೀತೆಯ ಇಂಗಿತದಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕೆಯ ಈವರೆಗಿನ ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಒಳಲೋಕದ ಮಾತೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಕೆ ಕಾಮ-ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಳು ಹಾಗೂ ಬಯಸಿದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ.

ಮಡಿವಾಳು ಮಾಚಯ್ಯನಿಗೂ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಗೂ ಜಗಳವಾಗಿ ತೌರಿಗೆ ಹೊರಟ ಹೆಂಡತಿ ಪುನಃ ನಾನು ಕರೆದರೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಾಚಯ್ಯ 'ಬಿಟ್ಟ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಕರೆಯಲು ನಾನು ರಾಮನಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತೇ ರಾಮನಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಕಾಡಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಕಿರಾತರಿಗೆ ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬರುವುದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ. ಅಲ್ಲಿ ಕಿರಾತರು, ಸೀತೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಲ್ಲದೇ ನೆತ್ತರಾಣಿ ಮರದ ರಕ್ತತಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಂದೆವೆಂದು ರಾಮನನ್ನು ನಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ತಡೆಯುವ ಜನಪದರ ನಿಲುವು ಜೀವಪರವಾದುದಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಕೈಹಿಡಿದ ಹೆಂಡತಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದೂ ಕೂಡ ಕೊಲ್ಲಲು ಕಿರಾತರಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವ ರಾಮ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಿರಾತನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವದ ಬಗ್ಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಯೋಚಿಸದ ಅವನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಸಹಜೀವಿಯೆಂದು ನೋಡದೆ ಇರುವುದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾದ ಒಂಭತ್ತು ತಿಂಗಳ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿ ಸೀತೆ ತದನಂತರ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಪಡೆದು ಲವಕುಶರಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಕಥೆಯ ಉಳಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿವೆ. ಲವಕುಶರು ರಾಮನನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದು, ಅನಂತರ ತಾಯಿಂದ ರಾಮನೇ ತಂದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು, ಅನಂತರ ಅಪ್ಪ ಮಕ್ಕಳು ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳಲು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಹೊರಡುವವರೆಗೂ ಕಥೆಯು ಮೂಲಕಥೆಯ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಟು ನಿಂತಾಗ ಸೀತೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನೀನು ನನ್ನ ತಾಯಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನನ್ನನ್ನು ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಕರೆದುಕೋ ಎಂದು ಭೂಮಿತಾಯಲ್ಲಿ ಅಲವತ್ತುಕೊಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಗೆ ಆಕೆಯ ಮೂಕವೇದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಲೋಕವು ಭೂಮಿಯ ಮಗಳಾದ ಸೀತೆಯನ್ನು ಸದಾ ಕಾಡುವ–ವಂಚಿಸುವ, ಪ್ರಲೋಭನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ, ಸುಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಈಡುಮಾಡುವುದರ ನೋವಿದೆ unsaid ಆದ ತೀವ್ರ ಒತ್ತಡವಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖಾಂತವಾಯಿತೆನ್ನುವಾಗ ಸೀತೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ–ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಭರತ–ಶತ್ರುಘ್ನ ಎಲ್ಲರ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿಯೇ ಭೂಮಿಯ ಪಾಲಾಗಿ ಹೋಗುತೀನಿ, ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸೀತೆಯ ಮಾತುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ತ್ಯಾಗ ಪ್ರೀತಿ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಧರ್ಮ

ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಗಂಡಿನಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ತಾಕಲಾಟ, ಸಂಘರ್ಷ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಗಂಡು ಹೊರತಾಗುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಗಂಡಿನ ಸಾಧನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತ್ಯಾಗ, ಪ್ರೀತಿ, ಧರ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯದ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸೀತೆಗೂ ಕೂಡ ಅವಳದೇ ಆದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. 'ಇಲ್ಲುನಾನೊಂದೆ ಬಾಳುಲಾರೆ' (ಇಲ್ಲಾ ನಾನು ಇನ್ನು ಬಾಳಲಾರೆ) – ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಳು ಬರುತ್ತಾಳೆಂದರೆ ಅವಳು ಗತಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ರೋಸಿಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಬಯಸಿ ತನ್ನ ಉಳಿದ ಬದುಕನ್ನಾದರೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಗೌರವದಿಂದ ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಾವು ಸೀತೆ ತನ್ನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವೆಂದೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈಹಿಡಿದ ಗಂಡನಿಗೂ, ಹೆತ್ತಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಲೌಕಿಕದ ಆಮಿಷಗಳಿಗೂ, ಈ ತನಕ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ಎಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೂ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಹೊರಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ಸೀತೆ ಅಪ್ಪಟ ಆಧುನಿಕ ಹೆಣ್ಣು.

- **ಸೂರ್ಪನಖಿ ಅಧೀನ ನೆಲೆ**

ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಹಾಗೆಯೆ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಬಂದು ಜನಕನ ಮಗಳು ಸೀತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗದ ರಾವಣನಿಗೆ ಮುಖಭಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರುದಿನವಾದರೂ ಸೀತೆಯನ್ನಾಳುವೆನೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಸೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ದಾಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನ ಮಾತಿನಂತೆ ರಾಮನನ್ನು ಮರುಳುಗೊಳಿಸಲು ಆಕರ್ಷಕ ರೂಪುವಂತೆಯಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಉಪಾಯದಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಳಿಗೆ ಸಾಗ ಹಾಕಿದ ರಾಮ ಅವಳ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ "ಇವಳ ಮೂಗು ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ದು ಕಳಿಸು" ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಬರೆದು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸಿಡಲು ಗಂಡ ಅಥವಾ ಇತರ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ವಿಫಲವಾದರೆ ರಾಜನಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಮತ್ತು ಕಳ್ಳತನಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದೆಂದು ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದಳೆಂದು ಸೂರ್ಪನಖಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಟ್ಟ

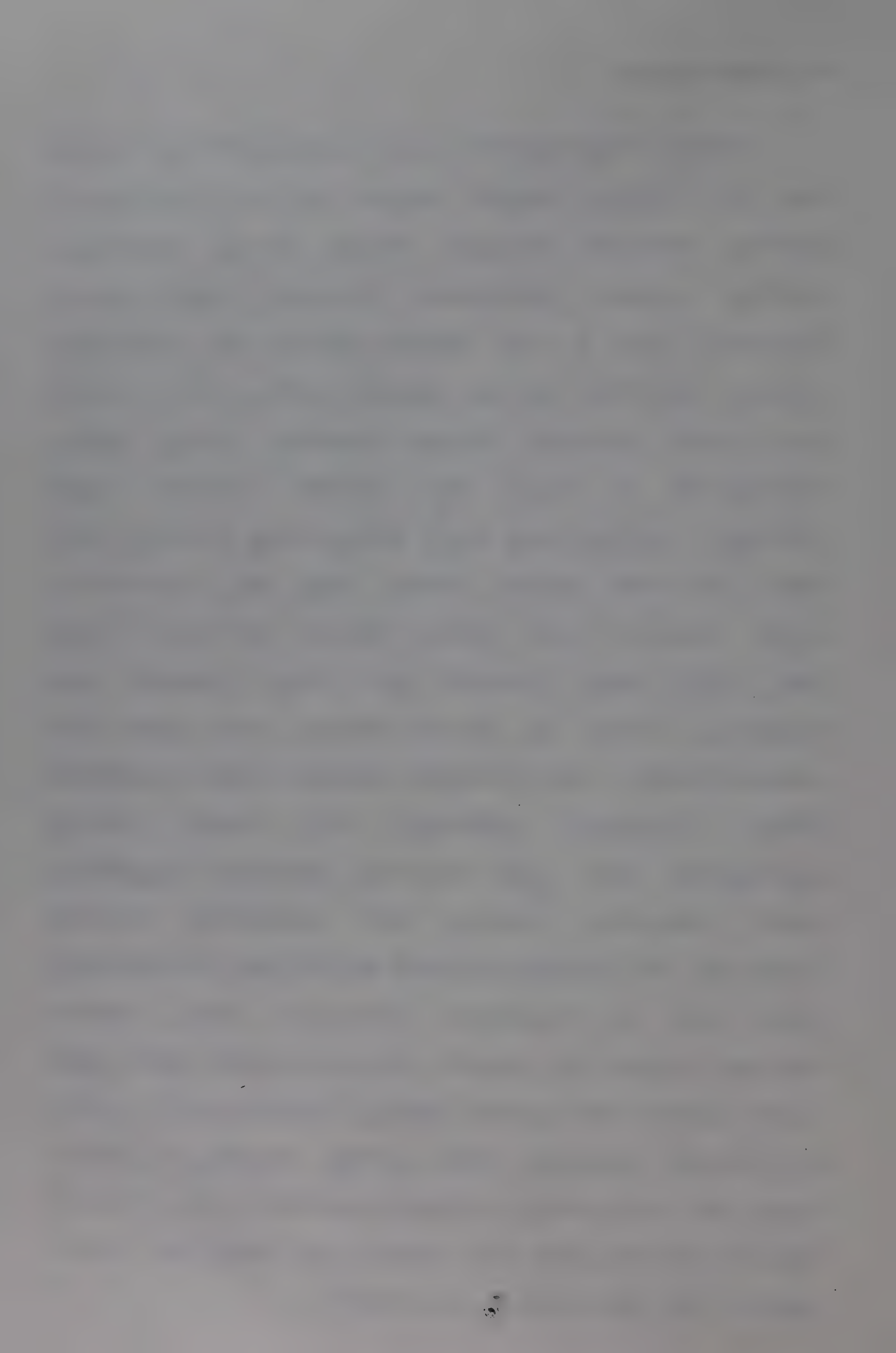
ಅಂಗಹೀನತೆಯ ಶಿಕ್ಷೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಮೂಗು ಕೊಯ್ಯುವುದೆಂದರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಜನನಾಂಗ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವುದು ಅಂತಲೇ ಅರ್ಥ. ಆರ್ಯರು ಮಹಾ ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳಾದ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಅನಾಗರಿಕವಾದುದು. ದಕ್ಷಿಣದ ಆ ಭಾಗ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸೂರ್ಪನಖಿ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆಕೆ ಒಬ್ಬ ಧೈರ್ಯಶಾಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ತನ್ನ ವಯೋಸಹಜ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಕುಲ ಸಹಜ ವರ್ತನೆಗಳು ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇರುವಂತೆ ಸೂರ್ಪನಖಿಯಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕೆಯು ಪ್ರೀತಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಮೆರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳನ್ನು ಅವಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಶೋಷಣೆ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ ವೇದ ಪುರಾಣ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಊರಿನ ಜನರಿಂದ ನಿರಂತರ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಥನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಪನಖಿಯ ಪಾತ್ರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಲೆ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ನೀಚತನವನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಳೆ ಮೀರುವವರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವಳನ್ನು ಅಧೀನಗೊಳಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕರಾರುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಆ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗೆ ಸೂರ್ಪನಖಿಯ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣಾಧಿಪತಿಯನ್ನು ಕೆಣಕುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಅನುಚಿತ ಮತ್ತು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ.

ಹೀಗೆ ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹ ಕೈಕೆ, ಸೀತೆ, ಸೂರ್ಪನಖಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಗೊಂಡರ, ಜನಪದಕಣ್ಣು ನಿಜವಾದ ಈ ನೆಲದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹುಅಬ್ಬರದ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದ ವೈದಿಕ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಇತರೆ ದೈವೀ ನೆಲೆಯ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಸವಾಲೊಡ್ಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತದಂಗೆಯಂತೆಯೂ ಜನಮುಖಿ ಜೀವಪರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

- **ಮುಗಿಸುವ ಮೊದಲು**

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರು ಮೂಲತಃ ಯತಿಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ವಿರಕ್ತರಾದ ಕಾರಣ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಮಾದೇಶ್ವರನು ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಾಂಚಾಳರ ಕುಲದೇವತೆಯರಾದ ಮಾರಿಯರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ಎರಡು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ವಿಧಿಯಮ್ಮ, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ, ಸಂಕಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಧೀಮಂತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಆಯಾಮಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ, ಕಂಬಕ್ಕ, ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ, ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ, ತಾಳೇದ ದುರ್ಗಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಮತ್ತು ತಾಳೇದದುರ್ಗಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷಲೋಕದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸೂತಕ, ಮುಟ್ಟು, ಮೈಲಿಗೆ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಮಿತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂರಮ್ಮದೇವಿ, ಕಮಳಾದೇವಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಪಾರ್ವತಿ, ಮಾಯವ್ವ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವನಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ, ಪಶುಪಾಲಕಳಾಗಿ ಮಾಯವ್ವ, ತಂದೆ ಕಾಳಿನಾರಾಯಣನ ನಿರ್ಭಂದದ ಸಂಕೋಲೆಗಳನ್ನು ಕಳಚಿ ಅಂದುಕೊಂಡಂತೆ ಮಾವನ ಮಗ ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಕಾಣುವ ಪಾತ್ರ ಕನ್ನಿಕಾಮವ್ವನದು. ಕುರಿಗಾಹಿಯಾಗಿ ಮಾಯವ್ವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹ ಗಟ್ಟಿ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯ ಪಾತ್ರವು ಪುರುಷನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಹಾಗು ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾತ್ರ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಪುರುಷ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯು ಅನುಸರಿಸಿ ತಾನು ಅಂದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗೊಂಡರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರ ಸೀತೆಯದು. ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಡೆಯ ಸಹಜ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.



ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯ ತ್ಯಾಗ - ಸಂಯಮ, ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಪಣೆ ಇವುಗಳನ್ನೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಇದರ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸುತ್ತ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಲೆಯನ್ನೆ ನೇಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೀತೆ, ಮಂಡೋದರಿ, ದ್ರೌಪದಿ, ಶಕುಂತಲೆ ಅನುಸೂಯ ಮುಂತಾದವರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ವಂತ ದನಿಯಿದೆ, ಆತ್ಮ ಗೌರವವಿದೆ, ವ್ಯಕ್ತ ದನಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಅವ್ಯಕ್ತವನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಹಾಡುವ ಜಾಣ್ಮೆಯಿದೆ. ಈ ಜಾಣ್ಮೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ನಿಜದ ಅಳಲು ಮತ್ತು ಪುರುಷಾಧಿಕ್ಯದ ಅಹಂನ್ನು ಮುರಿದು ಮೀಟುತ್ತಾರೆ ಆ ಮೂಲಕ ನೋವಿನ ದನಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ವ್ಯವಧಾನದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರ ಅಂಗಾಂಗ ವರ್ಣನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳ ಹುನ್ನಾರಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಒಂದಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂಗಾಂಗ ವರ್ಣನೆಯು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, ಸಂಕಮ್ಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಭ್ಯತೆಯ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಲೇಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದು ವಿಶೇಷ. ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವಳ ಕಣ್ಣು, ಮೂಗು, ಸೊಂಟ, ಬಣ್ಣ ಇವುಗಳ್ಯಾವುವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಅವಳ ನೋವು, ನಲಿವು, ಸಿಟ್ಟು, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಧ್ಯಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವುದನ್ನ ಮರೆಮಾಚಿ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೋ, ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಾಚೆಗೆ ನಿಜದ ಬದುಕಿನ ಗೆರೆಗಳ ಅನಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಚಹರೆಗಳು ಹೊರಚಾಚಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹೊರಚಾಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಆ ಕಥನಗಳ ನಡೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನಗಳ ಸಂಮೃದ್ಧತೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯುಳ್ಳ ಶರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಆಕೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಪರಾಕಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಹದೇಶ್ವರನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಿರುವುದೆ ಅವನ ಶೌಚ ಗುಣದಲ್ಲಿ. ಅವನು ನಾಗಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುವುದು ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಾರಿ ಮೊಗವನ್ನು ನೋಡಬಾರದು ಎಂದು. ಹೆಣ್ಣು ಜಾತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿಯೂ ನೋಡದ ಮಾದೇವ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಕುಸ್ಗಾರ ಮಾದಪ್ಪ ಅಂತ್ಹೇಳಿ ನನ್ನ ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಕರೆಯಾಲಿ' 'ಹೆಂಡಿರಿಲ್ಲದ ಪುಂಡ್ಗಾರ ಎಂದು ಜಗತ್ಯವೆ ಕೂಗಾಡಲಿ' –ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಹೆಣ್ಣು ಪರುಸ ಕಂಡರೆ ನನಗೆ ಕಣ್ಣಲಿ ರಗುತ ಬರುವುದು, ಆ ಮುಟ್ಟುತಟ್ಟಿನ ನಾರೀರ ಕಂಡರೆ ಹೊಟ್ಟೇಲಿ ಜ್ವಾಲೆ ಆಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ತೆಗಳಿಕೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪವಾಡ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮತಾಯಿ ಅವರಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ತಮ್ಮ ಕೈಹಿಡಿದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುನಃ ವಾಪಾಸ್ಸು ಕಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ಪಾಂಚಾಳದವರ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯವರ ಮಹಿಮಾಶಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕಥಾನಕಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಿಗುವ ಕೆಲವೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಕೂಡ ಪರಂಪರಾಗತ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನದ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಐದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮತ್ತು ಹೊರಚಾಚುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೋಟಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶಾಮಾದರಿಗಳ ಅನೇಕ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಹಳಹಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ನೆಲದ

ವಿವೇಕವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಸೊಲ್ಲು, ಗಾಯ, ಮತ್ತು ಸುಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋದ ನಿಜದ ದನಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ, ಹೊಸ ಓದಿಗೆ, ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸಂಕಥನದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಪ್ರತಿದಂಗೆಯ 'ಹೆಣ್ಣುದನಿಯ' ಕಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೬

ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

೬.೧ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣ

೬.೨ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣ

೬.೩ ಜಾಗತಿಕ ಮತ್ತು ಜಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣ

೬.೪ ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟೆ

೦೬. ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನದ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಐದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮತ್ತು ಹೊರಚಾಚುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೋಟಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳ ಅನೇಕ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಹಳಹಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ನೆಲದ ವಿವೇಕವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸೊಲ್ಲು, ಗಾಯ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಹಳೆದು ಹೋದ ನಿಜದನಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡಲೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿದಂಗೆಯ 'ಹೆಣ್ಣುದನಿ'ಯ ಕಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉದಾರ ಭಾವದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಮ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಬಹುತೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ನಮ್ಮವಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಆಮದುಗೊಂಡಂತವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಗಳಾಗಿವೆಯೇ ವಿನಃ ಜನತೆಯ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ಸವಕಲು ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗದೆ ಹೊಸದಾದ ಕಾಲುದಾರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇವಲ ಜನಪದರ ಸೌಂದರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಜನಪದರ ವಾಸ್ತವದ ಬದುಕನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಜನಪದ ಸೊಲ್ಲಿನ, ನೆನಪಿನ ಕಥನದ ಧಾರುಣನೋವು ಮತ್ತು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಹಂಬಲದ ಸೃಜನಶೀಲ ನಡೆಗಳು ನಮಗೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸದೆ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತೆಯ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗಟ್ಟಿದನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಉಪಕರಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸೊಲ್ಲೆತ್ತುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ, ಗ್ರಾಮೀಣಭಾರತದ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಡಗಿದೆ. ಈವರೆಗಿನ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮ ಜಗತ್ತು ಕಲಿಸಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇವರೆಡೇ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿದೆ. ಬಹುಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳು ಅಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ನೌಕರಿಗಳು ಕೆಲಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಗ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗಿನ ಬದುಕಿನ ಜೀವ ಕಾರುಣ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಒಣ ಬರಹಗಳಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಿಖಿತ ಬರಹವು ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾವುವು ಕೂಡ ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಗಾಗಿ ರಚನೆಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ನಿರಂತರ ನೋವಿನ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಸದ್ಯದ ಹಂಗಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಹಿಂಸೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಶಾಂತಜೀವ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗಂಡುಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪಡಿನೆರಳು ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವನ ಭೋಗಕ್ಕೆ-ರಾಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೌನದನಿಯ ಮಾತನ್ನು ಅವಳ ಆಕ್ರಂದನವನ್ನು ಮನಸಿಟ್ಟು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಿದೆ. ಗಂಡುನೋಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬಂದಿರುವ ಕನ್ನಡದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಈಗಲಾದರೂ ಲಿಂಗ

ಸಮಾನತೆಯ ಒನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕತದ ನಡುಪಿನ ಕಂದಕವು ಕೊನೆಗೊಂಡು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಸುವು ಮೂಡುತ್ತದೆ.

೬.೧ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣ

ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರೆ, ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ದೋಷವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಖಂಡವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಅದರರ್ಥ. ಈಗ ಏನಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃಗಳೀಮದ ಹಾಡಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಈಗ ನಾವು ಖಂಡಖಂಡವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿ ಒಂದು ಅಖಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅಖಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಈ ನೆಲಸದಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ. ಯುರೋಪಿನ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ, ಈ ನೆಲದ ಪ್ರಮಾಣ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಖಾಯಂ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಓದುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ಬೇರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ಇಲ್ಲಿನ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆಕೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೊಲ್ಲನ್ನು, ಸೊಲ್ಲಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಆ ಮೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಬೇಕಾಗಿರುವುದೇನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಮ್ಮ

ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು Political ಆದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು Political ಆದ Correctness ಗಾಗಿ ನಾವು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಖಿಲ ಭಾರತಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂದಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತೆಯೆಂದರೆ, ಅವು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಭಾರತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳದೆ ಬಹುತ್ವದ ಭಾರತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಬಹುತ್ವದ ಭಾರತವನ್ನು ಅಕ್ಷರಪೂರ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಎಷ್ಟು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣ ನಮಗೀಗ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಏನೆಂದರೆ, ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ, Present Phenomina ಏನಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳಿಗೆ ಅದು ಸ್ಪಂದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೇನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಮ್ಮ ಭಾಷಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರದೇ ಇರುವ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗದೇ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೊ,, ಯುರೋಪಿಯನ್ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೊ ಎರವಲು ತಂದು ನಾವು ಕನ್ನಡ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಕ್ಕೆ ದುಡಿಯಲು ಬೇಕಾದಂತಹ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅಖಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಅಖಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಧಯಯನ ಮಾಡ್ತಾ ಇರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಆಗಿರುವಂತ ಅಷ್ಟೂ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹಾಗು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾವೆಂದರೆ ತಂತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಂತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ

ಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪೂ ಅಂತಲೂ ಅಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆವಿಗೂ ತುಂಬಾ ಗುರುತರವಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸದೆ, ಇರುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯತೆಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಸೊಲ್ಲು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಕ್ಕೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಮದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಓದುಗರು ದೊರಕಿದರು. ತಳ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಳಸಲಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತಮಗೆಲ್ಲ ಪ್ರವೇಶವಿರಲಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭಿಸದರು ಅದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಲಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದುದ್ದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವು ಇದ್ದದ್ದು ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಜಾತಿಯ ಅಕ್ಷರಸ್ತರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿವರೆಗೂ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದ್ದಂತಹ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕೇರಿಗಳಿಂದ Tool (ಸಲಕರಣೆ) ಆಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಕೆಲಸ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವರ್ಗದಿಂದ ಓದುಗರು ದಕ್ಕಿರುವುದು. ಈ ಓದುಗರು ದೊರಕಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಓದುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಆಶಯಗಳೂ ಕೂಡ ಬದಲಾದವು.

ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗಿದ್ದಂತಹ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ನತೆ ಇದ್ದಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದರೆ, ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಓದಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೊ. Anthropology ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದರೊ ಹಾಗೆಯೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅದೇ ಯುರೋಪಿಯನ್

ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಎರಡನೆ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನ. ಅಧಿಕಾರ ಲಹಸ್ತಾಂತರದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ನಂತರ ಬಂದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಓದಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ದಾಸ್ತಾನು ಮಳಿಗೆಯಂತಾಗಿದ್ದವು. ದಾಸ್ತಾನು ಮಳಿಗೆಯ ಹಂತದಿಂದ ಅದು ಕೇರಿಯ ಕಥನದ ಕಡೆಗೆ ಬಂತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಂತ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳೇ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದೇನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವು ಸೇರಿದಂತೆ ಆಚರಣೆ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ದೈವದ ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು Political correctness ಕಡೆಗೆ ಅವುಗಳ Reading ನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಬಗೆಯ ಖಚಿತವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಡೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಮಗೆ ಎದುರಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಗೋಜಲು ಗೋಜಲು ಮಾಡಿರುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ದುಡಿತಾ ಇವೆ? ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವಂತಹ ದನಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಲು ನೋವಿದೆಯೇ? ಸಂಕಟವಿದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಸಂಭ್ರಮವಿದೆಯೆ? ನೋವು ಸಂಕಟಗಳಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕಿ ಯಾರದ್ದೋ ಮನೆಯ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾ ಇದ್ದಾವೆಯೆ ಎಂಬುದರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮನಾರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮನಾರಚನೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೆ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ, ಮಾದರಿಯ ಬರಹಗಳಿವೆ, ಮಾದರಿಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿತನವಿದೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮನಾರಚನೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿರುವಂತಹ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವಂತಹ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತರೋದಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದಂತಹ ಪ್ರಮಾಣ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಮೂರನೆಯದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯ ಕೂಡ ಪರಕೀಯವಾದ, ಪರಾಧೀನವಾದ ಅಥವಾ ಕೊಳ್ಳಬಾಕತನದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಂತಿರುವಾಗ ನಾವು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೬.೨ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣ

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಿಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಆ ಪುರಾವೆಗಳೊಳಗೆ ನಿಜವಾಗಲು ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಹಿಂದುಳಿದ ದಲಿತ ಲೋಕಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಹಾಗು ಅವರ ಲೋಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಏಕರೂಪಿ ಭಾರತವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುವ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಎದುರು ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಡೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ತರಹದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಯಾವ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆಗ ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ಇರಬಹುದಾದ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಸರಿಸಿ ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ, ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಲೋಕದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವನಯಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಏನೆಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾಹಿತಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರೇ ಇರುವುದು, ನಮ್ಮ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತಹುದು. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರೇ ಇರುವಂತಹ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಆಮದಾದ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವುದನ್ನು ತಡೆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಕ್ಕಿದ ಹಾಗೆ, ಮಾತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಕ್ಕಿದ ಹಾಗೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರ, ಮಾತು, ಆಲೊಚನೆ ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವುದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೆಯೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾ ಇದೆ. ಈಗ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಜಾತಿಗಳು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾವೆ ಎಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾಗಲಿ ಇದುವರೆವಿಗೂ ಹೇಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ದೇಸಿ ಸಂವೇದನೆಯೊಳಗಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವಿಲ್ಲ. ದೇಸಿಯೆಂಬುದು ಬಹಳ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆಯೆಂಬಂತಹ ಬೋಳೆತನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇರುವ ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರರವರು, ಮೊಗಳಿ, ಗಣೇಶ್‌ರವರು ಇದನ್ನು ದೇಶೀಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ವೀಣಾದಾಸ್ ಎಂಬುವವರು ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪರಿಶೀಲನೆ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕತೆಯಿಂದ ಈ ದೇಶಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವರ್ಣನೆಯ ವೈಭವದಿಂದ ಗತಕಾಲದ ದೇಸೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆತ್ಮರತಿಯಿಂದ ರಮ್ಯವಾದ ಮಮಕಾರದಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿದೆಯೆಂತಲೊ, ನಮ್ಮದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಅಂತಲೋ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಎರಡೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು, ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಬದಲಾದವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ". ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗುವಾಗ ಆದ ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ದನಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ವೀಣಾದಾಸ್ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು ಮತ್ತು ಅವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾದವು. ನಾವು ಅಂದುಕೊಂಡಂತೆ ಇವು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳೆ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಿಗೆ, ಅರಿಯುವ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜನಪದಗೀತೆ ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಕಟವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದ ಕೂಡಲೇ ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ರುಚಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸೊಲ್ಲು ಮತ್ತು ಸಂಕಟವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಕಡೆ ಎದುರಾಗಿದ್ದಾವೆ. ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಏನೇ ಬಂದಿರಲಿ

ನಮ್ಮ ಜಗಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಗಟ್ಟಿತನದಿಂದಲೇ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಮಾತಿನ ಒಳಗಿರುವ ನಿಜದನಿಯನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಜದನಿ ಯಾವುದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಗೀತೆಯೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಆಕ್ರಂದನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ರಂದನವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಹೇಗೆ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ತಾ ಇದ್ದೀವಿಯೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ, ಮಮಕಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠದ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಆಕ್ರಂದನವು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಆಕ್ರಂದನವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಏನಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳ ಶೋಧವನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆವರಣದ ಒಳಗನಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಆಚೆಯಿರುವ ಒಂದು ಕಷ್ಟಕುಲದ ಆವರಣದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಖಚಿತತೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ನರಕವನ್ನು ಮರೆತು ನಾವು ಗತಕಾಲದ ಹಾಡುಪಾಡುಗಳನ್ನು ರಮ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ ಹಸಿವಿಗಾಗಿ ಹಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು, ಸಂಕಟದಿಂದ ಹಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರ ಸುಂದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನರಕ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನರಕ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಬಹಳ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂತದ್ದು ಅಧ್ಯಯನದ ನೈತಿಕತೆಯಾದಾಗ ನಿಜವಾಗಲು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜನಪದರು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮಗೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಹಸಿವಿಗೆ, ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಾಡುಗಳೊಳಗೆ ನಿಜವಾದ ಆಕ್ರಂದನದ, ನೋವಿನ ದನಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಿಗುವವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳೊಳಗೆ ಈ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ನುಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಜಗಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎದುರುಗಡೆಯಾದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯಂತೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಕೊನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ

ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟು. ಅಂದರೆ ಸೊಲ್ಲಿನ ನಿಜವಾದ ಬೇರಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದರೆ ಆ ಸೊಲ್ಲು ಯಾವುದೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಖಿಸಮಾಜದ ದಾಹವನ್ನೇ ಹಾಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದುರಂತಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಖಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅದೆಷ್ಟೋ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ಮಾತೇ ಆಡದಷ್ಟು ಮೌನದಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಹೋಗಿದ್ದಾವೆ. ಈ ಮೌನದಲ್ಲಿ ತೇಲಿಹೋದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಜಾತಿಯಾಗಿ, ವರ್ಗವಾಗಿ, ಧರ್ಮವಾಗಿ, ಲಿಂಗವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಾಗ ಇಷ್ಟು ತಾರತಮ್ಯದ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ, ಇಷ್ಟತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಈ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ? ಉಪ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ, ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಎಂಬುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಶಿಷ್ಟವೆಂದು ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನ್ವಾಸ್ ಅಂತ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ಶಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ನಿಂತು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಜಾನಪದವು ಅವಜ್ಞೆಗೊಳಗಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಎಂಬುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಯುರೋಪಿಯನ್‌ನಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಮಾದರಿಯ ಮಾತದು. ಅದು ಬರಿಯ ಮಾತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನದ ರೀತಿಯೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಶೆಡ್ಯೂಲ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಈ ವರ್ತಮಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಏನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಬೇಕು. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕೇಳ್ತಾ ಇವೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಲ್ಲಿ ಮತ್ತವರ ಜಯಂತಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿವೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜಯಂತಿಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟು Political correctness ಬರಲು ಕಾರಣ ಅವರ ಒಳಗಿದ್ದಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಯಾವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಶಿಷ್ಟ' ಎಂಬ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವರ್ಣಾಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಗತಕಾಲದ ಅಂದ ಚೆಂದವನ್ನು ರಮ್ಯ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಾರದು. ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ ರಮ್ಯ-ನಿರೂಪಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿರುವ ಮಾದರಿಗಳಾವುದೆಂದರೆ ಈ ತೆರನಾದ ರಮ್ಯ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಗಳು. ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜಮ ಯಾವುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುತ್ತದೆಯೊ ಅಂತ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾದ್ದು. ವೈಭವೀಕರಣ ಗೊಂಡದ್ದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಮಾಯದಂಥ ಮಳೆ ಬಂತಣ್ಣ ಮದಗಾದ ಕೆರೆಗೆ' ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ರಮ್ಯವಾದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಕ್ರಂದನ ನೋವು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. 'ನಾ ನಿಲ್ಲುವಳಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಆಕೆಯದಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಕೊಲೆಯೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಕೊಲೆಗೆ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟವುಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅದು ತ್ಯಾಗ ಬದಲಿದಾನವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಹಾರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲು ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡ್ತಾ ಇದ್ದ. ಈ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆಗ ಏನಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಜರೂರಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೊ ಅದನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯಸ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಅಂತ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಪರಿಗಣಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ದಾಖಲೆ ಅಂತ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿರುವಂತಹ ನಡೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದವುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಜಾನಪದದ ಒಳಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡಲೊಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರಾ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಕಟವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧ ಯಾವಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಬಂತೊ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು Positive ಆಗಿಯೇ ಬಳಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಅಧಿಕಾರ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೆಳಗಿರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಬಹಳ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಧಿಕಾರವಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದವರು ಇವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯದೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು Passing ಅಂತಲೋ, ಆಚರಣೆಯೆಂತಲೋ ಕರೆದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಚರಣೆಯೆಂದು ಮೇಲಿನವರು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರು ಹೇಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದವರು ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಾವು ಈ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಗೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಗಳನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚು ದಾಖಲು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸರಳತೆ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಜೀವಿಸುವ ಪರಿಸರ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಗಿನ ಜನರನ್ನು ಆಸಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸಿ ಮೈದುಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ರೋಮಾಂಚನಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳೆಂದರೆ ನೆಹರು ಮತ್ತು ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್, ಈ ನೆಹರು ಮತ್ತು ಎಲ್ವಿನ್‌ರವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದಂತಹ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಈ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯದವರು ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೇ ನೋಡ್ತಾ ಇದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಮೈಮರೆವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ವಿನ್‌ರವರು "ಈ

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಚೆಂದ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದವರು ನೆಹರು, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ನೆಹರು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಂತಲ್ಲೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ವಾಸಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಲೋಹಿಯಾರವರು ನೆಹರು ಮತ್ತು ಎಲ್ವಿನ್‌ರ ವಾದವನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು. ಎಲ್ವಿನ್ ಹಾಗು ನೆಹರುರವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಚೆಲುವನ್ನು ಮಾತ್ರಾ ನೋಡಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಪರಿ ಹಾಗು ಅದನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಕೂಡ ತಪ್ಪೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಹಸಿವಿದೆ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತೊಂದರೆಯಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವರದು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಡುವ ಭಾಷೆ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ, ಕಲೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇವುಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಲೋಕೋತ್ತರ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು ಲೋಕೋತ್ತರ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಇಂತಹ ಆಕರಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಚಹರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ರೋಮಾಂಚನಗೊಂಡ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಿದ್ದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಅನನ್ಯತೆ ಸಮುದಾಯದ ಆಳದ ನೋವಿನ ಫಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದಮನದ ನಡುವೆಯೂ ಆ ದುಡಿವ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು, ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಗುವಿನಿಂದ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನ ಆಚರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇದ್ದಾವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆವಿಗೂ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಸರಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅವು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವಂತಹವು ಎಂದು ನಾವು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಹೊರಗೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸರಕಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಅವರು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾರೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿಯವರು ಅದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ

ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ Corrept ಆಗ್ತೀವಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿಯವರು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು Academic ವಲಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಬಿಸಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿ ನೀವು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಏನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೀರಿ, ನಿಮ್ಮ ಕೊಡುಗೆ ಏನು? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆ, ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಿಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಿರಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರವಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮದ ಜೊತೆ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು ಮೌನವಾಗಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಹೊರಮೈಯಲ್ಲಿನ ಮೋಹಕತೆ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನ ಗಾಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಃ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುವ ಹಗರಣದ ವಿವಿಧ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ನೋಡುಗರನ್ನು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬದ ಉನ್ಮಾದದ ಮೆರವಣಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾದ ಆದಿವಾಸಿ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳು ತಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಚಹರಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆರಗುಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳ್ಳಂಬರದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಗುಡಿಯ ಹಿಂದೆ ನಿಗಿನಿಗಿ ಉರಿಯುವ ಕೊಂಡದವರೆಗೂ ಹೋಗಿ ಸುಗ್ಗಿ ಮರವಣಿಗೆ ಸಂಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ವೇಷಧಾರಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ ಪರದೆಗಳ ನಡುವೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ವೇಷಧಾರಿ ಉರಿಯುವ ಕೊಂಡದ ಬಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಆಚರಣೆ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖಕ್ಕೆ ಕುಂಕುಮ ಬಳಿದುಕೊಂಡು ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಹಿಡಿದು ಸುಗ್ಗಿ ಆಚರಣೆಯ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ವೇಷಧಾರಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೆಣ್ಣು ವೇಷಧಾರಿ ಕೊಂಡವನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ ಬೆಂಕಿ ಕೆನ್ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಚಾಚಿರುತ್ತದೆ. 'ಸುಗ್ಗಿಹಬ್ಬ' ಎಂದು ಆಚರಿಸುವ ಈ ಹಬ್ಬದ ಹಿಂದೆ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದ ಪುನರ್ ಅಭಿಯನ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಸತಿ ಆಚರಣೆಗೂ ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದು ಸಿಗುವ ಮಾಸ್ತಿಗುಡಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ? ಅಥವಾ ಹಗರಣದ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸುಗ್ಗಿ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅಥವಾ ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ

ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ ಯಾವ ಬಗೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಭಿನಯಗೊಳ್ತಾ ಇದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿತನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣ' ವೆಂದು ಏಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೀವಿಯೆಂದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೋಕವನ್ನಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಮಾನವ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಎದುರಿಗಿರುವಂತಹ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಪುರುಷನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರವೆಂದೊ, ಗಂಡು ಪಾತ್ರವೆಂದೊ, ಹೆಣ್ಣೊಳಗಿರುವ ಗಂಡು ಪಾತ್ರವೆಂತಲೊ, ಗಂಡಿನೊಳಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರವೆಂತಲೋ ವೈಟ್ ಅಂಡ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣದ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಿದೆ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಒಳಗಿನ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ದಾವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಹಳ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಬೇರೇನು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸರಕಾಗಿರುವ, ದಾಸ್ತಾನಿನಂತೆ ಕಾಣುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಆಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸಬೇಕಿರುವ ಜರೂರು ಈ ದಿನಗಳ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಅಥವಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಳಗಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತ ಪುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈಕಲ್ಯ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಅವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತರಾಗಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಪುರುಷರು ಶಾಪಗ್ರಸ್ತರಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿ ಪಾಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನಿರ್ಗತಿಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ದೈವದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡು

ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆ ಈ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದ ಹುಟ್ಟು? ಏಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಿಂದನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ? ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅಲೆಮಾರಿ, ಕೆಳಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದೆಯೆ? ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಹಳ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಊರಗೌಡ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ, ಭಾಗೀರಥಿಯರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೆರೆಕಟ್ಟಲು ಬಲಿಯಾದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಭಾಗೀರಥಿ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಚಹರೆಗಳು. ಈಗ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ತಾ ಇದ್ದಾವೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ನಿರಂತರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗು ಅಂತ ಗರತಿಯರು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಧೀನತೆಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಯಾರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ಈಗ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಇಂದು ನಾವು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ, ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಗೀತೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಷ್ಟಿವೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೃತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೆಲುವಿದೆ ಸಂಭ್ರಮವೂ ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಚೆಲುವು ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮಾಯದ ಗಾಯಗಳೂ ಇದ್ದಾವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿವ, ಕೆಳಜಾತಿಯ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅವು ಗಾಯಗಳು ಹೌದು. ಈ ಗಾಯಗಳಿಗೆ ನಾವು ಈಗ ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಕ್ಕೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಮಾಣ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಮಾಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು.

೬.೩ ಜಾಗತಿಕ ಮತ್ತು ಜಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣ

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ನಮ್ಮದೇ ಸಮಾಜದ ಬೇರುಗಳು. ನಮ್ಮ ದೇಶವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಈ ನೆಲದ ತುಂಬಾ ಇರುವ ಗಾಳಿ, ಗಂಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಬೇರಿನ ಶ್ರಮದ ಫಲಗಳು ಈ ನೆಲದ ಕಸುವನ್ನು ಹೀರಿ ರೆಂಬೆ ಕೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಚಾಚಿಕೊಂಡು ಹೂ ಹಣ್ಣು ಚಿಗುರು ಫಲವಲ್ಲವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಬೇರುಗಳು ಈ ಅಲ್ಲಾಡುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಾಡಬಾರದು, ಅಲ್ಲಾಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆದಿರುವ ಹೂ ಹಣ್ಣು ಕಾಯಿಗಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಳೆ ಮತ್ತು ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಓದಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನು ನೀರಿಗಲ್ಲ ಮಣ್ಣಿಗಲ್ಲ ಬೆಂಕಿಗಿಳಿಸಬೇಕು. ಬೆಂಕಿಗಿಳಿಸಿ ಕರುಕಲಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜೀವನಾನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸಮಷ್ಟಿದರ್ಶನದ ಸಂಚಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕ ಬದುಕುವಂತಾಗಬೇಕು. ದಟ್ಟ ಕಾಡುಗಳ ನಡುವೆ ಸರಳವಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿರುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನವನಾಗರಿಕತೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಈ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹಂಚಿ ಬದುಕಿಬಂದಿರುವ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಂದು ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾಗಿ ಬದುಕುವಂತಾಗಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾನ ಹಕ್ಕು ಕೊಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಆಳದ ಬೇರುಗಳಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಈ ಹೊತ್ತು ನವನಾಗರೀಕತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ನಾಡಿನ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಕ್ಕೆ, ಆದಿವಾಸಿ, ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನ ಪಾಲಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೇನೆಂದೆರೆ, ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕಥನಗಳು ಆಳದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಂದೋ ತಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ನಿಂತಿರುವ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಿವಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತೊರೆದು ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅರ್ಥವಾದೀತು.

ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವೇಶ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಅಂತೆಲ್ಲಾ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಾಡ್ತಾ ಇದ್ದೇವೊ ಅವೆಲ್ಲ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಮರೆವಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಲೌಖಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಬಲೀಕರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರಾಧಿಸುವ ಅವರ ಪುರಾಣದ ರೂಪಕಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಭವನಗಳು, ನಗರದ ಸರ್ಕಲ್‌ಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಜವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಸಲು ಹೀಗೆ ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ತಮ್ಮ ಹಿಂಜರಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಡತನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಪುರಾಣಗಳ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವುದು ನಿಜ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉನ್ಮಾದವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಉನ್ಮಾದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನ ನೈಜ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸರ್ಕಾರ, ಸರ್ಕಾರದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ಫಂಡಿನ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಎನ್.ಜಿ.ಓ.ಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿನಾಕಾರಣ ಆರಾಧಿಸುವ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾ ಇವೆ. ಯಾವ ಪರಂಪರೆ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿತ್ತೊ, ಯಾವ ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕತ್ತಲಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದವೋ ಆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗೊತ್ತುಗುರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾ ಇದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸುಡುವ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಹತಾರಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದೇ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳು ನಿಜಶತ್ರುಗಳಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಡಲು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಈ ದರೋಡೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಪರಂಪರೆಯ ಆವೇಶವನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಈ ಪಾಶವೀ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೈನಿಕರಂತೆ ದುಡಿತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ನಮ್ಮ

ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಹೆಚ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಅವುಗಳ ನಿತ್ಯ ಆರಾಧನೆಯು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಬಲೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ದೋಚುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ಸಂಶೋಧನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲಿತಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಿದೆ. ಆಗಲೇ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ನಿಜವಾದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಮಾರ್ಕೆಟಿಂಗ್ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬಂದು ನಿಂತು ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಾಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಂದರೆ ತಕ್ಷಣ ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಯನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು, ನಮ್ಮ ದೈವಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೊಗಳಿ ಕೇವಲ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡರೆ ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದಾದರೆ ನಮಗಾಗಿರುವ ಗಾಯವನ್ನು, ಗಾಯದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾವು ಸಮುದಾಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ತಾ ಇದ್ದೀವಿ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಫಲಿತವನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಿಳಿವಿಗೆ ಹರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣದ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೂ ಕೂಡ.

ಇದೊಂದು ಅನಾಗರೀಕ ಲೋಕ ನಾವು ಮುಂದುವರೆದವರಾದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಜನಾಂಗಿಕ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಿದೆ. ಜನರನ್ನು ಮರುಕದಿಂದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅವರ ದುರಾವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಹಮಾನವರ ಅಥವಾ ಸಂಗಾತಿಗಳ ಜೀವನ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಅನಾಗರೀಕತೆ, ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯೆಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರ ಹಾಗು ಮರುಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

• **ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಬಲೀಕರಣ**

ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣಗಳೆಂಬ ಭೇದಗಳು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಸಮಾಜದ ವಿಕೃತ ಕೃತಕ ನಿರ್ಮಾಣಗಳು, ಆದಿವಾಸಿ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಜನಪದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಕೃತಕ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ನಿರ್ಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಆಕ್ರಮಣವೇ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಕ್ರಮ. ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿಯವರು ಈ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇಬ್ಬರ ದೈಹಿಕ ರಚನೆ, ಸ್ನಾಯುಬಲ, ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನೋಭಾವ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರವಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಮಾತು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿಯೇ ಜೀವನ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆಯವರು "ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಂಧನಕ್ಕೂ ಒಳಪಟ್ಟವಳು ಮಹಿಳೆಯೆಂಬುದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿ. ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಹೊರದಬ್ಬಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾತೃತ್ವ, ಪತ್ನಿತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳು ಅವಳನ್ನು ಆಳಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ರೂಪಿತವಾದದ್ದೆ ವಿನಃ ಅವಳ ಹಿತವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ರೂಪಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಭಾರತದ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೊರತಲ್ಲ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠರವರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿಯವರು ಮಹಿಳಾ ವಿಷಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆಯವರು ಮಹಿಳಾ ಹಿತಕ್ಕೆ ದಕ್ಕೆಯೊಡ್ಡುವ ಮಾತೃತ್ವ, ಪತ್ನಿತ್ವ, ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶಗಳೆಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದಂತವುಗಳೆಂದು ಈ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಇರುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳಾಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕೇಶವಶರ್ಮರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಸಮಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ – ಎಂದಿರುವ ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ ರವರು ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಆದಿವಾಸಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೆಂದು ಅಗಾಧವಾಗಿ ನಂಬಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದ ಶೈಲಜಾರವರು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೈಗೂಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಾಚೆಗೆ ನಿಂತು ನೋಡಬೇಕಿದೆ.

- **ಲೈಂಗಿಕತೆ – ವಾಸ್ತವ – ಗ್ರಹಿಕೆ**

ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮಾಜದವರು ತಳಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶೂದ್ರ ದಲಿತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರುಷರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಶೋಷಣೆಯ (ಶ್ರಮಶೋಷಣೆ) ಜೊತೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಮತ್ತು ಗಂಗೆ ಗೌರಿ ಹಾಡು ಎಂಬ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ತಳಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವರು ತಲೆಬಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂತಹ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ತಳಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಾಧಾರಿತ, ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ, ವರ್ಗಾಧಾರಿತ, ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣಿಕರಣಗಳು ತಳವರ್ಗ ಹಾಗು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಲ್ಲಿನ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಚಿವುಟಿ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕಾಡುವ ಪರಾಧೀನತೆ ಸ್ವತಂತ್ರಹೀನತೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಳಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ

ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ನಡೆಸಿದ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಸದಾ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಲಾಭವಾಗುವುದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರಿಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವರು ಮತ್ತು ಆಳುವವರೂ ಅವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಮೌಖಿಕ ದನಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊರಾತಿಕಂಚಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೊರಾತಿಕಂಚಿಯು ದ್ರೌಪದಿಯಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ದೈವೀಪುರುಷನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಅಸಹಾಯಕರಾದ ಗಂಡಂದಿರನ್ನೂ ಕೆಣಕುವುದಿಲ್ಲ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನನ್ನು ಕಾಮಕ್ಕೆ ಕರೆದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೊರಾತಿಕಂಚಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಎದುರಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಆತನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಗಂಜಿ ನೀಡಿ ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಮಾಲಾಕ್ಷಿ ಅಮ್ಮನವರ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ತನ್ನ ಉಡುಪನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಹಾಕಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ ಪ್ರತಿತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಊರು ಕೇರಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ದ್ವೀಪಗಳೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟು, ಮಡಿ, ಮೈಲಿಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಕೊರಾತಿಕಂಚಿಯ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅಮ್ಮನವರು ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯ ಬಟ್ಟೆ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೇನೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಾನ ದುಃಖ.

ಕೊರಾತಿ ಕಂಚಿಯ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಈರಬಡಪ್ಪನ ಕಥನಗೀತೆಯ ಓಬಮ್ಮ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸೆಕ್ಸ್‌ವರ್ಕರ್‌ಗಳಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಥೆಯ ಸಂಕಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡ ನೀಲಯ್ಯನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು. ನೀಲಯ್ಯ ಒಡ್ಡಿದ ಶೀಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅದೇ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಗೆಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾದರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮರುರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೀಲೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಂಕಮ್ಮನ ಗರತಿ ಭಾಷೆಯ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎರಡು ಕರ್ಷಣಗಳ ನಡುವೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕವ್ವೆಯದು

ಜಾಣ ಆಯ್ಕೆ. ಬಂಜೆತನದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯುವುದವಳ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತೆ ಹೊರತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದೊಳಗೇ ಇರುವ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದು ಈ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಕೃಷ್ಣ ಸತ್ತ ದಿನ ಅವರು ಮುಂಡೆಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವರು ಗರ್ಭಿಣಿಯರಾದರೆ ಕೆಟ್ಟು ಹೋದಳೆಂದು ಆಕೆಯನ್ನು ಆಚೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶೋಷಿತ ಬದುಕು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡುದಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮಧ್ಯಮಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವು.ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಡತನಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕುವುದಾಗಿ ದುಡಿಯಲು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಳು ವರ್ಷದ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ನೀಡುವ ನಿರ್ದೇಶನ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಪರಾಧೀನತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ ಗೊಲ್ಲಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಪರಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡಿನ ಈ ಸೌಮ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆದಿವಾಸಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಬಂಧನಮುಕ್ತರು, ಶೋಷಣಾ ರಹಿತರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಹಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಅವರ ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಒಡನಾಡಿದಾಗ, ಧ್ಯಾನಿಸಿದಾಗ ಆಯಾಯ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಅಲೆಮಾರಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆ ಶೋಷಣಾ ನೆಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ನೆಲೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೬.೪ ಈ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಯುಂಟೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇರುವ ಜಾತಿ, ಮತ, ಭೇದಗಳು ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವಂತಹ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಒಬ್ಬರ ಲೋಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಬದುಕುವಂತಹ ಪಾರದರ್ಶಕವಲ್ಲದ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಧೇಯರಲ್ಲೆ ಕಾಣುವ ವಿಸ್ಮಯ, ಕುತೂಹಲ, ಅಹಂಕಾರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾರತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ. ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ನಿರಾಳ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧನೆ ಹೇಳುವಾಗ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಏನು ಸಂದಿದೆ, ಏನು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಇದು ಬಳಸು ಮತ್ತು ಲಾಭ ಪಡೆಯೆಂಬ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮನೋಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಸುಗಮ ಆಳ್ವಿಕೆಗಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಗಳಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಿದೆ.

ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾವು ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ? ಯಾರು ಯಾಕಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇನಾಗಬಹುದು? ಎಂಬ ಯಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಕೇವಲ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆಯೆ. ಇಂತಹ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗದಷ್ಟು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಾವಲಂಬಿತನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿದೇಶಿ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಗ್ಯಕರ. ಸಮುದಾಯದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಸಂಗೀತ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಣ, ಆಡಿಯೋ, ವೀಡಿಯೋ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸುವುದು ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಮಾಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳೇ ಸರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಕಲೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಚಲನಶೀಲ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜಡಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಇಡುವುದು ಉದಾ: ಮುದ್ದೆ ಕೂಡಿಸುವ ಕೋಲು ಮ್ಯೂಜಿಯಂನ ಗಾಜಿನ ಶೋಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿ ನೆನಪಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಅದರ ಚರ್ಮವನ್ನು ಗೋಡೆಗೆ ನೇತು ಹಾಕಿ ರಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ, ಹಾರುವ ಚಿಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ಒಣಗಿಸಿ, ಜೋಪಾನವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಿ ಸ್ಮಾರಕಗೊಳಿಸಿದಂತೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ದುರಾವಸ್ಥೆ ಬರದಿದ್ದರೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಾದ ಮೇಲೆ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಶವದ ಸ್ಥಾನ ಒದಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊನೆಗೆ ಶೋಧನೆಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳೆ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೂ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂತಹ ಸರಳೀಕರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಮತ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದವು. ಆದರೆ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಷ್ಠುರತೆಯುಳ್ಳವು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೂಡಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಯೂರೋಪಿನ ಆಮದಾದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ, ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ನೀಡತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಇದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ತಂತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಗತವೈಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ದೀನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿ ಸರ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಮಾಡಿದವು. ಇದು ವಿರುದ್ಧ ಮುಖಗಳನ್ನು

ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಗತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಿಂದುಳಿದ ಪಂಗಡ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು.

೧೯೯೦ರ ನಂತರ ಸಮುದಾಯ ಲೋಕಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಳಜಿ ಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದವು. ಸೋವಿಯತ್ ಒಕ್ಕೂಟ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದು, ಅಮೇರಿಕಾವು ಭೂಮಂಡಲದ ಏಕೈಕ ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಮೇಲೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳಿವು. ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯನ್ನು ಯಜಮಾನ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಚಾಳಿ ನಮಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಲೇ ಬಂತು. ಆ ಚಾಳಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ದೇಶೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಿ ಜಾಗತಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ದೇಸಿಯತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆ ಹಾಗು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮೇಲ್ತರಲಾಯಿತು. ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊ, ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೋ ಆಗಿ ಹೊರಗಿನವುಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ, ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಾಗಲಿ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಒಡನಾಟವಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ತೃಪ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಸಹ ಪ್ರಯಾಣವು ಸಂಗತವಾಗಿ ಸಾಗದೆ ತೊಡರುಗಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಲಾಗಾಯ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜಾಗತಿಕ ಮತ್ತು ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಉನ್ನತವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಮುಂದುವರೆದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಗಲಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಾಶವಾಗಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ತೆರವು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವ, ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಶೋಃಧಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ನಿಜದ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧ – ೧

ಅನುಬಂಧ – ೧

ಪುಸ್ತಕಗಳು

೧. ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (ಸಂ): ೨೦೦೨, 'ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಅನುಪಮಾ, ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೧೨, 'ಮಹಿಳೆ: ದಲಿತತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೩. ಅನುಪಮಾ, ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೧೩, 'ಹೆಣ್ಣು: ಸಂಕರ ಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೪. ಅನುಪಮಾ, ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೧೪, 'ಮುಳ್ಳಮೇಲಿನ ಸೆರಗು', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೫. ಅನುಪಮಾ, ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೧೫, 'ಕ್ರಾಂತಿಜ್ಯೋತಿ ಸಾವಿತ್ರಿಭಾಯಿ ಪುಲೆ', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೬. ಅಂಗಡಿ. ಎಸ್.ಎಸ್ : ೨೦೧೦, 'ಶಂಭಾ ಜೋಶಿ ಭಾಷಿಕ ವಿವೇಚನೆ' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ) : ೨೦೦೬, 'ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು,' ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ (ಸಂ) : ೧೯೯೮, 'ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದ' ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಎಂ.ಎಂ. : ೨೦೦೭, 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ', ಹೊನ್ನಾರು ಮಾಲೆ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೦. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ : ೧೯೯೬, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಯುಗಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್, (ಸಂ) ೧೯೯೭, 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಮಾಲೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. (ಗಾಯಕ : ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗಡಿಗರು).

೧೨. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ) ೨೦೦೬, 'ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು', ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೩. ಕಂಚ ಐಲಯ್ಯ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಜಾಜಿ ದೇವೇಂದ್ರಪ್ಪ): ೨೦೧೪, 'ದೇವರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವ', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೧೪. ಖಂಡೋಬ, ಪಿ.ಕೆ. (ಸಂ), ೧೯೯೬,'ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೫. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ : ೨೦೦೯, 'ಮಹಿಳಾ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ' ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೬. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಸೋಸಲೆ, ಎನ್.: ೨೦೧೨, 'ದಲಿತರ ಬದುಕು ಮೆಲುಕು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೭. ಚೆಲುವರಾಜು (ಸಂ) : ೧೯೯೭, 'ಜುಂಜಪ್ಪ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.(ಗಾಯಕ : ದಾಸಪ್ಪ ಸಂಗಡಿಗರು).

೧೮. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಎಂ : ೨೦೧೧, 'ಸಂಶೋಧನೆ: ಏನು?ಏಕೆ?ಹೇಗೆ?', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೯. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಎಂ. : ೨೦೦೫, 'ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೦. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಎಂ. : ೨೦೧೨, 'ಪರ್ಯಾಯ ಸಮಾಜ ಜ್ಞಾನ' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೧. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಎಂ. :೨೦೦೮, 'ದೇಶೀಯತೆಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೨. ಚಂದ್ರಶೇಖರಕಂಬಾರ: ೨೦೧೦, 'ತುದಿಇರದ ದಾರಿ', ಹೊನ್ನಾರು ಮಾಲೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೩. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಟಿ.ಆರ್. : ೨೦೧೦ 'ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೪. ಜ್ಯೋತಿ ಶಶಿಕುಮಾರ : ೨೦೦೭, 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೫. ಡೊಮಿನಿಕ್, ಡಿ: ೨೦೦೭, 'ದಮನಿತ ದನಿಗಳ ಚಿಂತನ', ಸಖಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೨೬. ತಾರಾಬಾಯಿ ಶಿಂಧೆ : (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ) ೨೦೧೧, 'ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸವಾಲ್', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೨೭. ತಾರಿಹಳ್ಳಿ ಹನುಮಂತಪ್ಪ : ೨೦೧೦, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೮. ನಾಗರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್.: ೧೯೯೯, 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ.

೨೯. ನಾವಡ, ಎ.ವಿ. (ಸಂ) : ೧೯೯೯, 'ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. (ಗಾಯಕಿ: ಗಿಡಿಕೆರೆ ರಾಮಕ್ಕ ಮೊಗೇರ್ತಿ).

೩೦. ನಾಯಕ, ಎನ್.ಆರ್ (ಸಂ) : ೧೯೯೭, 'ಪಾಠಾಂತರ ಕಥನಕವನಗಳು', ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೧. ನೇಗಿನಹಾಳ, ಎಂ.ಬಿ. : ೧೯೯೯, 'ನೇಗಿನಹಾಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೨. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. (ಸಂ): ೧೯೯೯, 'ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು', ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.

೩೩. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ, : ೧೯೭೯, 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೩೪. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. : ೨೦೧೦, 'ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೫. ಪ್ರಭಾಕರ, ಎ. ಎಸ್. (ಸಂ) : ೨೦೦೬, 'ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೬. ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ, ಸುಮನಾ ಎಂ.ಎನ್ (ಸಂ): ೨೦೧೫, 'ಸಾಕಾರದತ್ತ ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸು: ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೩೭. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ: ೨೦೦೨, 'ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೮. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಹಿ.ಚಿ. (ಸಂ), ೨೦೦೯, 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಮಾಲೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. (ಗಾಯಕ : ತಿಮ್ಮಪ್ಪಗೊಂಡ)

೩೯. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಹಿ.ಚಿ.: (ಸಂ) ೧೯೯೭, 'ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಮಾಲೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. (ಗಾಯಕ : ಇನಕಲ್ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ).

೪೦. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಹಿ.ಚಿ.: ೨೦೧೦, 'ಕುಣಬಿಯರು' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೧. ಮರುಳಸಿದ್ಧಪ್ಪ, ಕೆ. (ಸಂ) ೧೯೭೨, 'ಲಾವಣಿಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೨. ಮಹದೇವ ಶಂಕನಪುರ : ೨೦೧೦, 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಮುಕ್ತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೪೩. ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (ಸಂ) ೨೦೧೩, 'ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಓದು' ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಮೈಸೂರು

೪೪. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ: ೨೦೦೬, 'ಮೌಖಿಕ ಕಥನ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೫. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ: ೨೦೦೯, 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೬. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ: ೨೦೧೪,' ಆದಿಮ ಜಾನಪದ', ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೭. ಮೈತ್ರಿ, ಕೆ.ಎಂ: ೨೦೦೨, 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಲಕಸುಬುಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೮. ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ: ೨೦೦೭, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೯. ರವೀಂದ್ರನಾಥ, ಕೆ, (ಸಂ): ೨೦೧೧ 'ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೦. ರಮೇಶ್. ಸ.ಚಿ: ೨೦೧೦, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ: ೨೦೧೪, 'ಸಂಶೋಧನಾ ಮೀಮಾಂಸೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೨. ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ (ಸಂ): ೨೦೦೭, 'ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು', ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ.

೫೩. ರಂಗನಾಥ ಕುಂಟನಕುಂಟೆ: ೨೦೧೬, 'ಓದಿನ ಜಾದು', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೫೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್: ೨೦೦೭, 'ಹೊಸಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ', ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೫. ರಾಮಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಢೇರೆ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ವಿಠಲರಾವ್ ಗಾಯಕ್ವಾಡ್): ೨೦೦೩, 'ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ'. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೬. ರಾಮಾನುಜಮ್, ಎ.ಕೆ. (ಸಂ): ೨೦೧೦, 'ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು', ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ.

೫೭. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ (ಸಂ) : ೨೦೦೬, 'ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ', ಸಂಪುಟ–೧ ಹಾಗೂ ೨, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೮. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ (ಸಂ): ೨೦೦೪, 'ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೯. ರಾಜೇಗೌಡ, ಹ.ಕ: ೨೦೦೭, 'ಜನಪದ ಶೋಧ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೦. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ, ಕೋಲಾರ (ಸಂ): ೨೦೧೪, 'ಲೋಕಜಾನಪದ', ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೧. ಲೀಲಾ ಪಾಟೀಲ, (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಠಲರಾವ್ ಗಾಯಕ್ವಾಡ್): ೨೦೦೯, 'ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೨. ಲಿಂಗದಹಳ್ಳಿ ಹಾಲಪ್ಪ: ೨೦೧೧, 'ದಳವಾಯಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೩. ವಸಂತರಾಜ, ಎನ್.ಕೆ. (ಸಂ): ೨೦೧೦, ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ, 'ನಿಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿ", ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೪. ವಾಸವಿ, ಎ.ಆರ್, (ಸಂ): ೨೦೧೧ : 'ಒಳಗನ್ನಡಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೫. ವಿಷ್ಣುನಾಯ್ಕ, ೨೦೧೩, 'ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಪರಿಮಳ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಂಬಾರಕೊಡ್ಲ, ಅಂಕೋಲ.

೬೬. ವಿರೂಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ : ೨೦೦೨, 'ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ವೀರರು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೭. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, (ಸಂ): ೨೦೦೦, 'ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ,' ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, (ಗಾಯಕ : ಸಿದ್ಧಪ್ಪ ಮೇಟಿ).

೬೮. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಶ್ರೀಪಾದ ಶೆಟ್ಟಿ, (ಸಂ): ೨೦೦೬, 'ಸುವರ್ಣ ಜನಪದ ಲೇಖನಗಳು', ಸುವರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೯. ವೀರೇಂದ್ರ ಸಿಂಪಿ, (ಸಂ): ೨೦೦೭, 'ಡಾ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಸಂಪುಟ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೦. ವಂದನಾಶಿವ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಮಾಧವ ಐತಾಳ್): ೨೦೦೫, 'ಬತ್ತದ ಚಿಲುಮೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೧. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ), : ೨೦೦೪, 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೨. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ), ೨೦೦೮, 'ಮಲೆಮಾದಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೩. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, (ಸಂ): ೨೦೧೦, 'ಸಿರಿಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೪. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, (ಸಂ): ೨೦೧೨, 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಓದು ಪಠ್ಯ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೫. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. : ೧೯೮೨, 'ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೬. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. ವೆಂಕಟೇಶ ಎಂ.ಎನ್. (ಸಂ) : ೨೦೧೪, 'ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ', ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗೋಟಗೋಡಿ, ಶಿಗ್ಗಾವಿ, (ಗಾಯಕ: ಪೂಜಾರಿ ಶಿವಣ್ಣ).

೭೭. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಸಂ) : ೧೯೯೮, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು,' ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೮. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ., (ಸಂ): ೨೦೦೩, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ.

೭೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. ವೆಂಕಟೇಶ ಎಂ.ಎನ್.: ೨೦೦೪, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು', ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೦. ಶಾಂತಿಕುಮಾರಿ ಪಾಟೀಲ, ಸೌ (ಸಂ): ೧೯೭೯, 'ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು,' ಚೇತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೮೧. ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, : ೨೦೧೦, 'ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೨. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಲ್ (ಸಂ): ೨೦೧೦, 'ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳು', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೩. ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೦೩, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೪. ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್.ಎಸ್., ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, ಜೆ. ಕೃಷ್ಣ (ಸಂ): ೨೦೦೭, 'ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೫. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, ಜೆ. ಕೃಷ್ಣ (ಸಂ) : ೨೦೦೭, 'ಮಹಿಳೆ : ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಬಿಡುವು', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೬. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೦೯, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಾ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೭. ಶೇಖರ್, ಎಂ.ಎಸ್. (ಸಂ) : ೨೦೦೭, 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾಪರ ಕಾಳಜಿಗಳು', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೮. ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ): ೨೦೦೯, 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ', ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್, ೨೦೦೭, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮೯. ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ): ೨೦೦೬, 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ : ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಜನವರಿ-ಜೂನ್, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೯೦. ಶೈಲಜ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ): ೨೦೧೧, 'ಹರದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು - ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೯೧. ಸಣ್ಣರಾಮ (ಸಂ): ೨೦೦೮, 'ಸಮನ್ವಯ', ಅಭಿನಂಧನಾ ಗ್ರಂಥ, ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ ಹಳೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಘ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ.

೯೨. ಸಬಿಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ, ೨೦೧೪, 'ಮಹಿಳೆ ಇಂದಿನ ಸವಾಲುಗಳು', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ', ಗದಗ.

೯೩. ಸರಸ್ವತಿ, ದು (ಸಂ): ೨೦೧೪, 'ನೀರದಾರಿ : ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿಂದ', ಕವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕವಲಕ್ಕಿ, ಉತ್ತರಕನ್ನಡ.

೯೪. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ, ಎಸ್.ಜಿ. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್ (ಸಂ) : ೨೦೦೬, 'ಸುವರ್ಣ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ', ಸುವರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೫. ಸುಮಾ ಬಿ.ಯು: ೨೦೧೫, 'ಸಂತೆಯೊಳಗೊಂದು ಮನೆ', ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ.

೯೬. ಹಲಸಂಗಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಪ್ಪ ಗೆಳೆಯರು, (ಸಂ), : ೧೯೮೪, 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು', ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೯೭. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ (ಸಂ) : ೧೯೮೧, 'ಕಥೆಕೇಳೆ ಗುಬಲಾಡಿ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೮. ಹಳ್ಳಿಕೇರಿ, ಎಫ್.ಟಿ., (ಸಂ): ೨೦೦೮, 'ರಸ್ತಾಪುರ ಭೀಮ ಕವಿಯ ಹಾಲು ಮತೋತ್ತೇಜಕ ಪುರಾಣ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೯೯. ಹಳ್ಳಿಕೇರಿ, ಎಫ್.ಟಿ., (ಸಂ): ೨೦೧೦, 'ಹಾಲುಮತ ಅಧ್ಯಯನ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೦೦. ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ, ಎನ್., : ೨೦೧೧, 'ಗೊಂಡರು ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು', ನೇಕಾರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸೊರಬ.

ಅನುಬಂಧ – ೨

ಅನುಬಂಧ – ೨

ಲೇಖನಗಳು

೧. ಅನುಪಮಾ ಎಚ್.ಎಸ್: ೨೦೧೪ 'ನೋಯುವ ಹಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಳುವ ನಾಲಿಗೆ', 'ಸಂವಾದ' ಸಂಚಿಕೆ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, ಇಂದೂಧರ ಹೊನ್ನಾಪುರ (ಸಂ) ಸ್ಫೂರ್ತಿಧಾಮ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಆಶಾದೇವಿ. ಎಂ.ಎಸ್. : ೨೦೧೪, 'ಸೀತೆ ಆದಿಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ', 'ನಾರೀಕೇಳ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಅಂಕಣ ಬರಹ, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೨೮.

೩. ಆಶಾದೇವಿ. ಎಂ.ಎಸ್ : ೨೦೧೫, 'ಕಾವ್ಯ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬಾಗಿಲು', 'ನಾರೀಕೇಳ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಅಂಕಣ ಬರಹ, ನವೆಂಬರ್ ೧೫.

೪. ಆಶಾದೇವಿ. ಎಂ.ಎಸ್ : ೨೦೧೫, 'ಸಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಓದಿದರೆ', 'ನಾರೀಕೇಳ', ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಅಂಕಣ ಬರಹ, ನವೆಂಬರ್ ೨೯.

೫. ಕುಮಾರ, ಪಿ.ಎಂ. : ೨೦೧೩, 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್–ಡಿಸೆಂಬರ್, ಉಮೇಶ ಎಚ್.ಎಸ್.(ಸಂ) ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು ಮೈಸೂರು.

೬. ಅಂಕಲಗಿ.ಕೆ.ಎಫ್ : ೨೦೦೮, 'ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿ' ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ ೫ ಸಂಚಿಕೆ ೧ ಜನವರಿ–ಜೂನ್, ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್, ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ (ಸಂ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭. ಗುರುಪ್ರಸಾದ, ಸಿ.ಟಿ. :೨೦೦೬, 'ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ', ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಪುಟ ೫, ಸಂಚಿಕೆ ೨, ಜುಲೈ–ಡಿಸೆಂಬರ್, ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೮. ಚಂದನ್ ಕುಮಾರ್ ಶರ್ಮಾ (ಅನು: ಶಶಿಕುಮಾರ): ೨೦೧೨, 'ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ಕುಲದ ಕಥೆ: ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನ–ಬೊಡೊಅಸ್ಮಿತೆ', ಜನವರಿ–ಮಾರ್ಚ್ ಸಂಚಿಕೆ, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಉಮೇಶ.ಎಚ್.ಎಸ್ (ಸಂ) ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು ಮೈಸೂರು.

೯. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಟಿ.ಆರ್.: ೨೦೦೬, 'ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು', 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ', ಜನವರಿ–ಜೂನ್, ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೦. ಛಾಯಾ ದೇಗಾಂವಕರ್: ೨೦೦೭, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅಗತ್ಯತೆ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಜನವರಿ-ಜೂನ್, ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೧. ನಾವಡ, ಎ.ವಿ: ೨೦೦೨, 'ಜಾನಪದ -೧, ದಶಕಗಳ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಎಫ್.ಟಿ. ಹಳ್ಳಿಕೇರಿ, ರವೀಂದ್ರನಾಥ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೨. ನಂಜಯ್ಯ ಹೊಂಗನೂರು: "೨೦೧೦, 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು', ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಸಂಪುಟ-೮, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಸ.ಚಿ.ರಮೇಶ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೩. ಬಾಪುಹೆದ್ದೂರ ಶೆಟ್ಟಿ: ೨೦೧೬, 'ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಒಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ' 'ಸಂವಾದ', ಸಂಚಿಕೆ-ಜೂನ್, ಇಂದೂಧರ ಹೊನ್ನಾಪುರ (ಸಂ), ಸ್ಪೂರ್ತಿಧಾಮ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೪. ಮಲ್ಲೇಪುರ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ: ೨೦೦೬, 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸ ಒಂದು ನೋಟ', 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ', ಸಂಪುಟ-೫, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ (ಸಂ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೫. ಮಮ್ತಾಜ್ ಬೇಗಂ : ೨೦೧೬, 'ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಗಳು', ಸಂವಾದ, ಸಂಚಿಕೆ-ಜುಲೈ, ಇಂದೂಧರ ಹೊನ್ನಾಪುರ (ಸಂ) ಸ್ಪೂರ್ತಿಧಾಮ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೬. ಮುಜಾಫರ್ ಅಸ್ಸಾದಿ: ೨೦೧೨, 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಳಾಂತರ' ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್, ಉಮೇಶ ಎಚ್.ಎಸ್. (ಸಂ), ಪ್ರಕಾಶಕರು ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಮೈಸೂರು.

೧೭. ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ: ೨೦೦೮, 'ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗು ವರ್ತಮಾನದ ಅಜೆಂಡಾಗಳು', ಚರಿತ್ರೆ ಅಧ್ಯಯನ, ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಸಂಪುಟ-೪, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ವಿರೂಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರ ಹಳ್ಳಿ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೮. ರಾಮಾಂಜನಯ್ಯ ಬಿ.ಕೆ. : ೨೦೦೯, 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ', ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ-೬, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಜನವರಿ-ಜೂನ್, ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೯. ಲತಾಅಭಯ್ : ೨೦೦೭, 'ಪುರಾಣ ಸ್ತ್ರೀವಾದ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ-೯, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಜನವರಿ-ಜೂನ್, ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೦. ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ, ಎನ್ : ೨೦೦೫, 'ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲ ಪುರುಷರು ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು', ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ-೪, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಸ.ಚಿ.ರಮೇಶ(ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೧. ವಾಮನ ನಂದಾವರ : ೧೯೯೮, 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆ', ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತೀನಂ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (ಸಂ) ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೨. ವಿಜಯಾಗುತ್ತಲ: ೨೦೦೭, 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕರುಣೆಯೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ', ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ-೯, ಸಂಚಿಕೆ-೩, ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

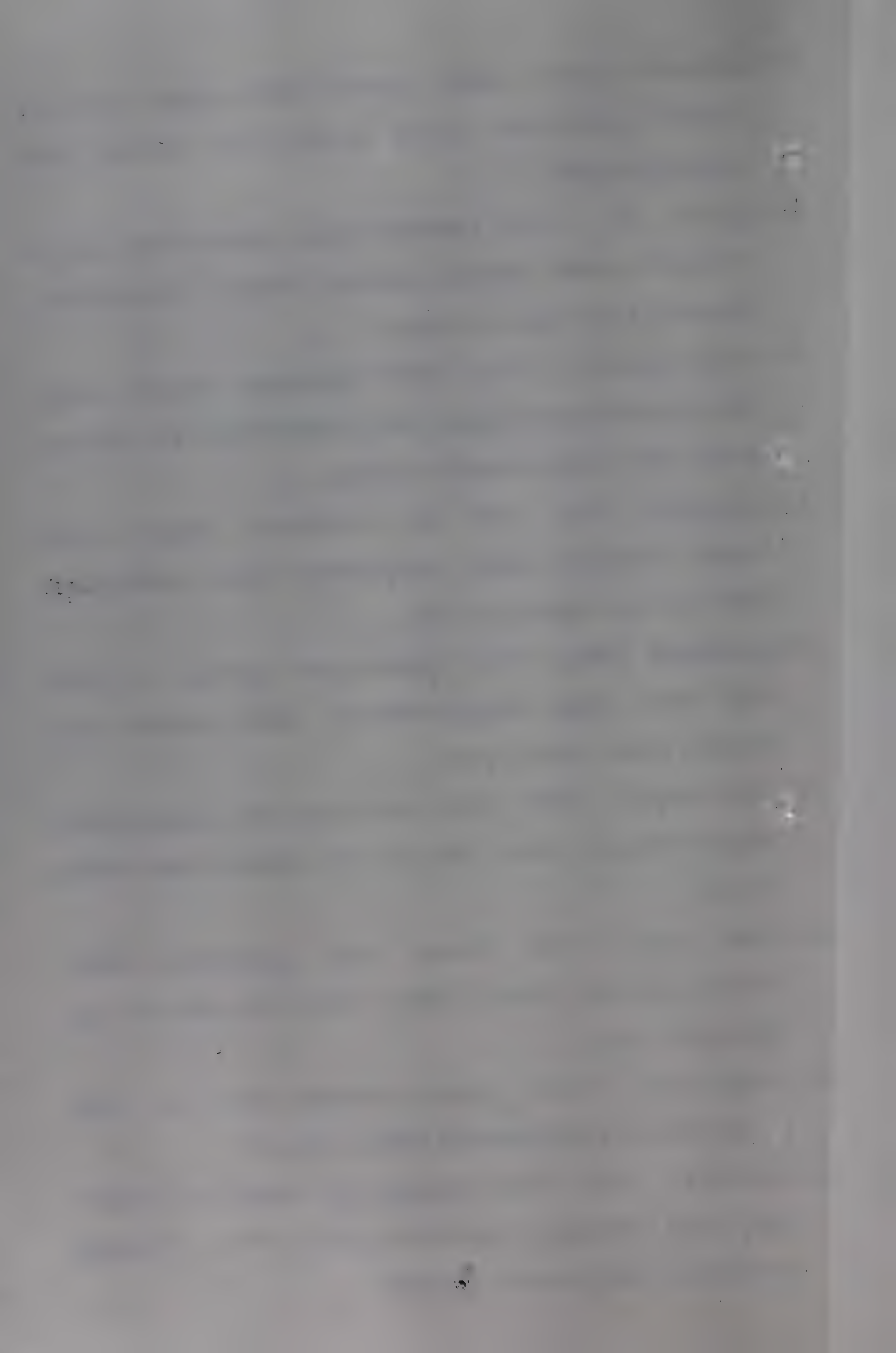
೨೩. ವಿಜಯಕುಮಾರಿ ಕರಿಕಲ್ಲು: ೨೦೧೩, 'ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲೊಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು : ದ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್', ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಉಮೇಶ ಎಚ್.ಎಸ್. (ಸಂ) ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು ಮೈಸೂರು.

೨೪. ವಿನಯಾ ವಕ್ಕುಂದ : ೨೦೧೨, 'ಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ಹೊಸ ಭಾಷೆ', ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಉಮೇಶ ಎಚ್.ಎಸ್. (ಸಂ) ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು ಮೈಸೂರು.

೨೫. ವೀರೇಶ್ ಬಳ್ಳಾರಿ : ೨೦೦೭, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು', ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂಪುಟ-೬, ಸಂಚಿಕೆ-೧, ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ನಾಗೇಶ (ಸಂ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೨೬. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ.ವಿ. : ೨೦೦೫, 'ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮಾಪನಗಳು', ಹೊಸತು ವಾಚಿಕೆ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ (ಸಂ) ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೭. ಶಾಂತಿನಾಯಕ : ೨೦೦೬, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ (ಸಂ) ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.



೨೮. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಎಚ್.ಎಸ್. : ೨೦೧೩, 'ಹೊರಳು ಹಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು', ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಾಣುತ್ತ, ಶಾಂತಕುಮಾರ್ (ಸಂ), ಅಭಿರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೨೯. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ: ೨೦೧೬, 'ಮಹಿಳೆ : ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳಾಚೆ', ಸಂವಾದ, ಜುಲೈ, ಸಂಚಿಕೆ, ಇಂಧೂದರ ಹೊನ್ನಾಪುರ (ಸಂ), ಸ್ಫೂರ್ತಿಧಾಮ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೦. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. : ೧೯೮೪, 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ: ಗರತಿಯ ಹಾಡು', ಹಲಸಂಗಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಪ್ಪ ಸಂಗಡಿಗರು (ಸಂ), ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೩೧. ಶ್ರೀಧರಮೂರ್ತಿ, ಎನ್.ಎಸ್. : ೨೦೦೭, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳು', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪುಟ ೧೩, ಸಂಚಿಕೆ ೨, ಜುಲೈ-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ (ಸಂ), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೨. ಸರಸ್ವತಿ, ಕೆ.ಬಿ : ೨೦೦೯-೧೦, 'ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ', ಅನಿಕೇತನ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೩. ಹಾಲತಿ ಸೋಮಶೇಖರ : ೨೦೧೨, 'ಭಾಷೆ, ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗರಾಜಕಾರಣ', ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಅಕ್ಟೋಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್, ಉಮೇಶ ಎಚ್.ಎಸ್. (ಸಂ), ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಅರುಹು ಕುರುಹು, ಮೈಸೂರು.